

Delfo Cecchi

Estetica e eterodossia in Spinoza

Edizioni ETS

www.edizioniets.com

Questo volume è stato pubblicato con un contributo dai fondi PRIN cofinanziati dal MIUR e dal Dipartimento di Filosofia dell'Università di Pisa.

© Copyright 2005

EDIZIONI ETS

Piazza Carrara, 16 56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione PDE, Via Tevere 54, 50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISBN 88-467-1362-1

In che modo la lapidaria critica del pulchrum che Spinoza opera può motivare - piuttosto che sconsigliare — un interesse per "Inestetica" spinoziana? Questo libro intende mostrare come il rapporto di esclusione tra Spinoza e l'estetica sia direttamente collegato alla componente "ortodossa" dell'opera del filosofo olandese, quella cioè che certifica la propria appartenenza alla modernità attraverso una serie di precise scelte tematiche, quali la dimensione soggettiva dell'immaginazione, la svalutazione delle relazioni, l'adesione a un determinismo di impronta tradizionale. Viceversa, al solo Spinoza "eterodosso", che propugna una nozione tutt'altro che soggettivistica deWimagina-tio, fonda un'autentica ontologia della relazione e trasforma il determinismo in un concetto inedito della necessità, sono offerte le condizioni necessarie per quella che avrebbe potuto essere un'estetica compiuta. Di questa costruzione intellettuale in massima parte inattuata è possibile leggere i segni virtuali o vicari soprattutto nel Trattato teologico-politico, e in particolare nel difficile esame del concetto di rivelazione che in esso è contenuto. Inestetica vicaria"



spinoziana si qualifica così come vera e propria iconologia del Dio-Natura, cioè come studio della produzione di forme e di immagini che costituiscono le figurazioni essenziali dell'immaginario antropologico e religioso occidentale.

Delfo Cecchi (La Spezia, 1970) si è formato presso le Università di Pisa e Padova. Oltre che di alcuni saggi dedicati al pensiero di Spinoza, è autore del volume *Effetti di filosofia. Figure della differenza in Heidegger e Derrida* (Edizioni ETS, Pisa 2000).

Nel testo in nero i numeri di pagina sono posti in alto.

AVVERTENZA

A eccezione del Breve trattato e del Trattato politico, gli scritti di Spinoza vengono citati da: SPINOZA, Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt, 4 voll., Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, Heidelberg 1925 (ristampa 1972), contrassegnati dalla sigla G seguita da numero romano indicante il volume e numero arabo indicante la pagina. Questa sigla non compare nelle citazioni dal *Tractatus theologico-politicus*, dal momento che la versione italiana adottata riporta la paginatura degli Opera succitati. Le traduzioni italiane cui si fa riferimento sono indicate dalle sigle seguenti:

CM = Pensieri metafisici [*Cogitata metaphysica*], a cura di E. Scribano, Laterza, Roma-Bari 1990.

E - Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico [*Ethica ordine geometrico demonstrata*], a cura di S. Giametta, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

Ep. - Epistolario, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino 1951.

KV = Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene [*Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelvs welstand*], a cura di E. Mignini, Japadre, L'Aquila-Roma 1986.

PPC - Principi della filosofia di Cartesio [*Principia philosophiae cartesianae*], cura e luogo come CM.

TIE - Emendazione dell'intelletto [Tractatus de intellectus emendatione), a cura di E. de Angelis, Boringhieri, Torino 1962.

TP = Trattato politico [Tractatus politicus), a cura di P. Cristofolini, Edizioni ETS, Pisa 2004 2.

TTP = Trattato teologico-politico [Tractatus theologico-politicus), a cura di A. Dini, Rusconi, Milano 1999.

Le traduzioni italiane così siglate (che, per il "Breve trattato e il Trattato politico, possono essere verificate sul testo a fronte rispettivamente olandese e latino) sono fatte seguire (tranne nel caso dell'Etica) dal numero della pagina (che, nel caso dell'Epistolario, è preceduto da un numero romano, indicante la numerazione dell'epistola). Le citazioni dall'Etica fanno riferimento alla sola divisione dell'opera, secondo i seguenti criteri: il primo numero dopo la sigla indica la parte; ulteriori numeri dopo altre sigle (app = appendice; ax = assioma; e = corollario; cap = capitolo; d = definizione; da = definizioni degli affetti; dga = definizione generale degli affetti; expl = spiegazione; l = lemma; p = proposizione [e dimostrazione relativa]; post = postulato; praef = prefazione; sch = scolio) indicano l'ordine delle componenti siglate. Un esempio di citazione dall'Etica è: Elp32c2 = secondo corollario della trentaduesima proposizione della prima parte. Nei rari casi in cui si è dovuto fare riferimento alle partizioni (assiomi e definizione) del breve trattato di fisica compreso tra le proposizioni 13 e 14 della seconda parte, che non seguono una numerazione continua, si è ricorso alla menzione, tra parentesi quadre, dei luoghi (perlopiù lemmi) da cui esse sono precedute. Per esempio, E2axl[l3] indica il primo assioma dopo il terzo lemma; E2ax2[pl3] indica il secondo assioma dopo la proposizione 13.

INTRODUZIONE

Le due nozioni che compongono il titolo di questo libro meritano qualche parola di premessa, a cominciare dalla seconda. La scelta di un termine come «eterodossia» in luogo del più prevedibile «eresia» risulta giustificata anzitutto dalla sua stessa vaghezza, che ben si presta a suggerire la pluralità degli obiettivi polemici di Spinoza. Qualora poi si osservi come, tra questi bersagli, compaiano non soltanto le comuni illusioni antropologiche, gli errori della tradizione filosofica e i

pregiudizi della teologia, ma anche numerosi elementi riconducibili al metodo e alle strutture propri della razionalità moderna, il significato dell'eterodossia spinoziana diventa più chiaro. «Eterodossia» significa infatti alterità di opinione, che solitamente si definisce però entro un orizzonte condiviso; ora proprio questa fu la collocazione del filosofo dell'Etica: campione della modernità, egli fu insieme un critico serrato della filosofia del suo tempo. Non sono solo temi di fondo come l'ambiguo rapporto con il cartesianismo, o come l'elaborazione di una teoria originale dell'immaginazione, a essere in tal senso pertinenti, ma anche elementi teoretici meno osservabili, quali la trasformazione del determinismo meccanicistico nella ben distinta concezione di una necessità assoluta, o lo sviluppo di un'ontologia che consente risvolti dimostrativi in gran parte inediti.

In secondo luogo, Spinoza è filosofo eterodosso perché il suo razionalismo è tanto integrale quanto duttile. Esempi notissimi possono a tal proposito essere addotti. L'avversario della teologia è anche studioso profondo della profezia, della religione e della lingua ebraiche; il fautore del metodo geometrico è altresì l'inventore di un'ermeneutica in cui la guida dell'intelletto è spregiudicatamente subordinata alle risorse del simbolismo e del linguaggio; il razionalista assoluto è, al tempo stesso, un analista originale dell'idea di rivelazione. Questa anfibia congenita dello spinozismo si esprime inoltre quale alternativa coerente rispetto a dicotomie filosofiche tradizionali, come quelle che intercorrono tra dogmatismo e scetticismo e tra oggettivismo e soggettivismo. Proprio alla collocazione trasversale di Spinoza rispetto a questi due schemi concettuali sono dedicate molte delle nostre analisi, le quali tentano di definire l'eterodossia spinoziana sia in senso storico-critico (capp. I e II), sia in senso metodologico-epistemologico (capp. III e IV). I contenuti di queste categorie di analisi sono - oltre all'estetica - principalmente l'etica, la gnoseologia e l'ermeneutica spinoziane: è cioè in questi ambiti che la ricerca tenta di tracciare il profilo dello Spinoza «eterodosso».

La questione dell'«estetica» spinoziana è affrontata in modo meno segmentato rispetto a quanto non accada per l'eterodossia, ma in compenso in termini maggiormente problematici. Nel corso di queste pagine, il termine «estetica» compare in due sensi espliciti. Il primo di questi è presto detto: si tratta dell'analisi del *pulchrum* che Spinoza elabora, e che noi discutiamo -sfruttando, fin dove è possibile, il

parallelismo con la precedente analisi del bonum - nel secondo capitolo. La tesi che in esso sosteniamo è che quella di Spinoza è non tanto una critica ante litteram dell'estetica, quanto piuttosto l'abbozzo - non privo di contraddizioni gnoseologiche e di punti di discrepanza rispetto al resto del suo sistema - di un'estetica che non vide mai la luce, soprattutto perché poté nutrirsi solo di una categoria inadeguata come quella di soggettivismo, che costituisce non a caso, in ambiti diversi dall'estetica, uno dei principali bersagli dell'eterodossia spinoziana. Una seconda caratteristica del nostro studio, derivante dall'impostazione ora tratteggiata, è il tentativo di definire il pulchrum spinoziano, cioè di individuare, attraverso categorie propriamente estetiche, il significato di una nozione che Spinoza esorcizzò forse più ancora di quanto non criticò.

Il secondo senso in cui parliamo di «estetica» è lato e compare solo nelle ultime pagine del libro, in veste di ricapitolazione e conclusione ideale di quanto precede. È costume diffuso, tra gli studiosi di estetica, rifarsi ove possibile o necessario ad accezioni non standardizzate del termine che designa la loro disciplina, in ragione della sua ben nota inafferrabilità. Il nostro lavoro non fa eccezione a quest'uso, se non per un aspetto: quella che noi intendiamo come estetica spinoziana in senso lato è non tanto l'estetica «nascosta», quanto piuttosto l'estetica vicaria di Spinoza, o se si preferisce: ciò che in Spinoza tiene il posto di quella che sarebbe stata, se mai fosse stata, la sua estetica compiuta. Tale estetica virtuale è da ricercare, a nostro avviso, in quello sviluppo della dottrina spinoziana delle immagini (di cui ci occupiamo nel terzo capitolo) che è la teoria spinoziana della rivelazione. I sentieri interrotti dell'estetica spinoziana conducono dunque, per noi, al Trattato teologico-politico. Questo libro difficilissimo, estremo, bifronte, inquietante come nessun altro nella letteratura filosofica non votata all'inquietudine noi lo consideriamo come il vicario dell'estetica spinoziana, perché il problema del rapporto tra Scrittura e Natura che in esso è prospettato implica, al di sotto del suo profilo ermeneutico, un esame dei modi in cui la seconda proietta le proprie immagini sulla prima, rendendosi così leggibile da parte dell'immaginazione. L'estetica virtuale di Spinoza è quindi, in breve, una sorta di iconologia di Dio, intesa come studio delle modalità in cui la Natura si fa immagine e come tale viene recepita.

La connessione tra i concetti posti a titolo non garantirà al lettore l'apoteosi di un'endiadi risolutiva, ma gli offrirà probabilmente lo spunto per alcune corrispondenze parziali. Nella misura in cui Spinoza si ispira ai canoni della razionalità del suo tempo - nella misura in cui, cioè, in rapporto a questa razionalità si dimostra ortodosso piuttosto che eterodosso -, il suo pensiero sull'estetica segue le orme di Cartesio, con le conseguenze negative su cui più sopra ci soffermavamo. Da ciò sarebbe certamente azzardato concludere che, viceversa, lo Spinoza eterodosso sia anche un pensatore estetico *stricto sensu*. Se intendessimo forzare i confini tra nomi e cose, potremmo senz'altro affermare - si tratta, del resto, di una tesi che il nostro lavoro fa emergere non solo tra le righe - che lo Spinoza che marcia controcorrente rispetto al *mos geometricus* (ossia, non a caso, ancora lo Spinoza del Trattato teologico-politico) è un filosofo che si affida a un certo *mos aestheticus*, sia perché prende in considerazione materiali di natura poetica e storica come quelli offerti dalla Scrittura, sia perché inaugura un metodo di attribuzione delle percezioni in cui l'elemento simbolico, retorico e iconico risulta determinante. Questa accezione dell'«estetico» spinoziano può essere considerata l'accezione terziaria del nostro testo, alla quale non abbiamo tuttavia inteso conferire una veste nominale specifica: crediamo infatti che, per quanto motivatamente esteso possa essere il significato di un termine, i suoi ricorsi connotativi o singolari debbano comunque rimanere in qualche modo circoscritti.

Desidero ringraziare Leonardo Amoroso e Paolo Godani, all'amicizia dei quali devo non solo la puntuale lettura delle diverse versioni di questo testo, ma anche e soprattutto la costante attenzione rivolta alla mia ricerca nel suo complesso.

Capitolo Primo

L'ANALISI DEL BONUM COME INTRODUZIONE AL PROBLEMA ESTETICO IN SPINOZA

1. Estetica del solletico

Nell'appendice alla prima parte dell'Etica, cioè nel contesto della sua più nota denuncia dei *praejudicia* che affliggono il pensiero umano, Spinoza afferma che l'opinione attorno alla bellezza o alla deformità di

una cosa non indica se non il giovamento, o viceversa il danno, arrecato in noi dal movimento dei nervi che la cosa suscita nel nostro corpo (1). Noi giudichiamo belle le cose che determinano nel nostro corpo moti nervosi giovevoli alla salute, e viceversa brutte o deformi quelle che producono in noi moti nervosi dannosi. La teoria ha una chiara origine. Secondo Cartesio, l'occhio trova gradevoli o sgradevoli le cose in ragione del fatto che i colori ricreino o offendano la vista (2), cioè le giovino o la danneggino. Il criterio del giovamento o del danno contempla anzitutto la natura regolare o irregolare dello stimolo: alcuni colori, come il verde, ci risultano giovevoli - e quindi anche gradevoli - perché la loro azione è «blanda»; alcuni suoni ci risultano più «dolci», perché scuotono in modo uniforme il nostro orecchio (3). L'esperienza auditiva è modellata a propria volta sull'esperienza tattile: i suoni più dolci possono essere paragonati alla sensazione che proviamo toccando uno specchio liscio, mentre i suoni più aspri sono paragonabili all'impressione che traiamo sfiorando una superficie ruvida (4).

Il criterio dell'uniformità dello stimolo non è però né l'unico né il più importante. In primo luogo, questa uniformità o proporzione ha da essere il più possibile articolata in parti, come nelle cantilenae che costituiscono il modello pressoché esclusivo della filosofia cartesiana della musica (5). In secondo luogo, i sentimenti di piacere o dispiacere (e quindi i giudizi estetici relativi) dipendono per Cartesio non tanto o non solo dalla consonanza o dissonanza del moto nervoso, quanto dall'intensità dell'eccitazione, congiunta alla capacità del corpo di tollerarla. L'esperienza estetica si modella così, in Cartesio, su quel vero e proprio topos della sua filosofia che è il solletico, sensazione posta a metà strada tra piacere e dolore attraverso cui l'anima, interessata alla conservazione dell'abitacolo che la ospita, registra la capacità di questo a resistere a stimoli nervosi sufficientemente violenti, e quindi si sincera della sua buona costituzione (6). Noi siamo solleticati, dice Cartesio, dai «colori di moda» (7), che dapprincípio ci eccitano maggiormente dei colori più pacati. Anche in Spinoza la titillatio ha una connotazione convulsiva: essa si riferisce al corpo in quanto le sue parti siano differentemente affette. Quantunque la funzione della titillatio spinoziana, come a suo tempo cercheremo di mostrare, risulti in buona parte difforme rispetto al corrispondente concetto cartesiano, è innegabile che il modello del solletico orienti l'estetica di entrambi i

filosofi. L'effetto prodotto da corpi che stimolano moti nervosi regolari è piacevole in quanto l'anima avverte che il corpo ne è ricreato; l'effetto prodotto da corpi che stimolano moti nervosi irregolari (e tuttavia abbastanza uniformi da non risultare dannosi) è piacevole perché l'anima riconosce in esso un segnale della potenza del corpo, seppure - come Spinoza per proprio conto osserva - «può avere eccesso ed essere cattivo» (9), nel caso in cui lo scarto tra l'affezione delle varie parti del corpo sia troppo grande. Sensazioni estetiche uniformi ricreano; sensazioni estetiche vivaci ma non troppo violente gratificano o entusiasmano, mostrando il buon funzionamento della macchina corporea.

L'estetica di Cartesio è un'estetica della sensorialità, legata a un preciso canone fisiologico. Anche in Spinoza l'estetica si esprime anzitutto in questa chiave, con una ancor più marcata accentuazione del valore igienico che le si connette. Coerente all'esempio cartesiano, ma svolgendolo in senso più prettamente antropologico (10), Spinoza equipara la musica o gli spettacoli a forme di ben proporzionato diletto, di diritto non dissimile da quello che si può ricavare dall'amenità delle piante e dall'esercizio fisico. L'arte, come altre pratiche corporali, costituisce così un momento della ricreazione del saggio (11). La cultura del bello si contrappone pertanto, implicitamente o esplicitamente, a quelle pratiche non igieniche che caratterizzano perlopiù i costumi umani, come l'incontinenza affettiva e verbale (12), la rustichezza (13) o l'insofferenza verso la famiglia (14). Se colta nel suo aspetto esteriore, l'estetica spinoziana è quindi in pari tempo un prontuario per la buona condotta del corpo, un monito alla moderazione degli affetti e un appello alla vita associata, che si rende strumentale - negli asserti a nostro avviso meno luminosi dell'Etica - alla fondazione di un nuovo, perentorio umanismo metafisico e civile (15). Nostro compito, nelle pagine seguenti, sarà quello di problematizzare non tanto questo schema generale, che costituisce anzi una delle rare esposizioni esplicite dell'estetica spinoziana, quanto piuttosto i fondamenti che lo reggono. Esistono a nostro avviso sufficienti ragioni sia teoretiche che ermeneutiche per diffidare della fondazione del giudizio estetico, di matrice cartesiana, con cui abbiamo aperto questo paragrafo; ed esistono dunque buone ragioni per sottrarre Spinoza - almeno per quanto riguarda i fondamenti - a quell'«estetica del solletico» con cui abbiamo inteso denominare le influenze cartesiane

sul suo pensiero in materia di bellezza. Prima di cimentarci con questo lavoro analitico, che non prescindere da un'articolata introduzione, dobbiamo però far riferimento a una seconda teoria spinoziana del giudizio estetico, esposta anch'essa nell'Etica.

2. Ordine e bellezza

Spinoza non lega direttamente il tema della bellezza al tema dell'ordine: tuttavia, la prossimità dei contesti in cui i due temi sono svolti è tale che non si possa non tenere conto del loro abbinamento. Altra cosa che è necessario tenere nel giusto conto, prima di analizzare il binomio così individuato, è che la polemica spinoziana contro l'idea di ordo è anzitutto logico-metafisica: da questo aspetto del problema, dunque, prenderemo le mosse. Spinoza afferma che l'ordine è solo un concetto di relazione, cioè una sottoclasse degli entia rationis (16). Gli enti di ragione, che esistono nel solo intelletto e non in natura, non sono invero enti (17) né idee (18). Possiamo facilmente intendere perché non siano enti: sul perché non siano neppure idee, invece, è il caso di soffermarsi brevemente. Negando all'ente di ragione lo statuto di idea, Spinoza sembra voler dire qualcosa che può forse essere inteso al meglio adottando la terminologia suareziana (19). Quando Suárez si chiede se esista una ragione o un concetto oggettivo dell'ente,, ciò che vuol sapere non è se esista nella realtà l'Ente, inteso come ipostasi metafisica - possibilità che egli è ben disposto a negare (20) -, ma se ciò che denominiamo in questo modo, oltre a essere il designato di una parola, sia anche l'oggetto di un'idea (e la sua risposta, a differenza di quella di Spinoza (21), è positiva (22)). Per Spinoza, analogamente, l'ente di ragione sembra essere quello che, pur constando di un concetto formale, cioè pur essendo presente nella mente sia come traccia linguistica, sia come schema mnemonico o esplicativo, manca però di un concetto oggettivo ossia di un ideato, talché non costituisce l'oggetto di alcun sapere.

Il concetto di ordine, dunque, non designa alcun aspetto della natura che ci offra di questa una conoscenza reale. In un primo ed elementare senso, il riconoscimento dell'ordine come aspetto osservabile proprio della natura implica il complementare riconoscimento dello straordinario come limite a essa esterno. Se l'ordine è in tal modo pensato come regolarità dei cicli naturali, allora ciò che eccede quest'ambito è attribuito alla potenza soprannaturale di Dio, quasi che

Dio operasse solo quando la natura non agisce e viceversa (23). Tale idea, implicando il concorso straordinario di Dio negli eventi cosmici, sottende il finalismo più plateale (Dio, che ha fatto il mondo per l'uomo (24), anche interviene con prodigi o miracoli per modificare il corso della natura, qualora esso non si concili con i suoi decreti (25)), mettendo capo a un'autentica naturae eversio (26) (se l'uomo è il fine della creazione, le cose ultime sono le prime e viceversa). Ma, per mostrare la contraddittorietà insita nel concetto di ordine, non è necessario legarlo a un finalismo così esplicito: come avremo modo di vedere, Spinoza prende le distanze anche dall'idea di una natura governata da leggi. Ammiratore della rivoluzione scientifica e assertore dell'ordo geometricus, egli non è mai caduto nell'illusione di confondere quest'ordine con la natura o con la filosofia (27). Consentendo di dedurre nel modo dovuto tutte le proprietà di un oggetto, l'ordine geometrico costituisce il metodo imprescindibile della filosofia: l'ontologia di Spinoza non potrebbe affatto esistere senza l'ordine in cui è esposta. Ma da ciò non segue affatto che essa presenti qualche aspetto geometrizzante, che cioè riconosca, alla stregua dell'ontologia classica, una realtà propria agli enti geometrici o matematici. L'ordine geometrico è dunque essenziale alla filosofia, ma della filosofia -che ha di mira sempre e solo il reale - esso non costituisce l'oggetto. Similmente, Spinoza non sembra ritenere che le leggi fisiche esprimano l'essenza della natura, della quale, viceversa, non costituiscono che modi (28). Sarà quindi scopo specifico del nostro studio, tra gli altri, quello di mostrare come verso il concetto di lex, quand'anche sottratto alla sua connotazione giuridica o morale e in tal modo naturalizzato, Spinoza non abbia mai manifestato una simpatia reale, probabilmente perché avvertì l'abisso che lo separa dal vero, eterodosso concetto della necessità da lui sostenuto.

Alla nozione estetica di ordine, che più direttamente ci interessa, si perviene attraverso il filtro della nozione gnoseologica relativa: l'idea, cioè, che Dio si prenda cura dell'immaginazione umana²⁹, adattandola alla contemplazione delle cose. Da questa idea, che ha un ruolo centrale nell'economia del Trattato teologico-politico, derivano contraddizioni cui possiamo qui solo fare cenno, dipendendo esse dallo spinozismo più teoretico: considerare l'immaginazione come facoltà bisognosa di un adattamento alle cose significa infatti collidere drasticamente con l'idea che la natura è un sistema composto di due potenze parallele, l'agire o

produrre e il pensare (30). Asserire che Dio si prende cura dell'immaginazione umana significa quindi operare una *naturae eversio* speculari a quella finalistica, ossia considerare come effetto quella che è invece una causa della natura: la aprioristica identità di ordine e connessione tra idee e cose, senza della quale non si darebbe una natura come sistema (e senza della quale, dunque, Dio non esisterebbe affatto). Poiché, mossi dall'esigenza di mostrare l'estraneità di Spinoza all'estetica cartesiana, non possiamo tralasciare gli altri elementi che segnano il «congedo» spinoziano dal filosofo francese (31), ci sembra pertinente osservare come l'errore qui descritto, la cui espressione popolare rinvia ai pregiudizi teologici che soprattutto il capolavoro ermeneutico spinoziano tematizza, trovi la propria formalizzazione filosofica proprio nell'opera di Cartesio: è Cartesio il filosofo che con maggiore insistenza ha posto il problema di come la nostra immaginazione possa adattarsi alle cose, ed è lo stesso Cartesio che, in sede metafisica, ha creduto di risolverlo conferendo a Dio questo ruolo provvidenziale (32).

L'accezione estetica di ordine consiste nell'idea, che Spinoza sottopone a Hugo Boxel, secondo cui Dio «ha fatto il mondo per soddisfare il piacere e la vista dell'uomo, o il piacere e la vista dell'uomo in conformità al mondo» (33). La critica di questa idea mette capo a due conseguenze: canonica l'una, problematica l'altra. La prima conseguenza rientra a pieno titolo nella vulgata spinoziana (34): quando noi consideriamo le cose come belle o brutte, in verità le riteniamo «bene» o «male» ordinate, e in tal modo non diamo conto se non della nostra «facilità» o «difficoltà» a immaginarle (35). Una prima conclusione possibile è quindi che, in quanto i concetti di facilità e difficoltà non esprimono nulla della natura di una cosa (36), evidentemente quella che pretende di fondare il giudizio estetico sulle nozioni di ordine o disordine è una falsa fondazione. Ma esiste forse anche una seconda giustificazione possibile per la medesima conclusione. Della nozione di ordine Spinoza afferma separatamente, in un contesto logico piuttosto che metafisico, che essa è un modo del pensiero, utile per l'appunto a immaginare facilmente le cose (37). Pertanto, quando noi affermiamo che le cose sono in se stesse ordinate o disordinate, ci esponiamo a un errore logico oltre che a un pregiudizio ontologico, perché incorriamo in quello che, in termini kantiani, sarebbe l'uso non empirico ossia improprio di una categoria. In questa

prospettiva, la ragione per cui la teoria dell'ordine non esercita una reale fondazione in rapporto al problema estetico sta non solo nel fatto che le cose da noi giudicate ordinate (e quindi belle) siano facili da immaginare, ma già nel fatto che quello secondo cui le cose sono facili da immaginare è a propria volta un criterio della nostra immaginazione, che come tale non può valere legittimamente come idea o percezione.

La seconda conseguenza alla quale facevamo riferimento è analitica e, come tale, può apparire capziosa. Quale che sia il suo valore, essa rappresenta un modo per introdurre l'esigenza, che noi fortemente avvertiamo e che tutte le pagine seguenti motiveranno, di sottrarre Spinoza sia alla categoria di oggettivismo che a quella di soggettivismo. E poiché è a quest'ultima che si è soliti riferire l'estetica di Spinoza, ci limiteremo a considerare uno soltanto dei due pregiudizi che il filosofo presenta a Boxel, quello per cui Dio avrebbe creato il mondo per soddisfare la vista dell'uomo. Se lavoriamo sull'asserto di Spinoza in modo da espungerne la veste genetica o teologica (l'aspetto, cioè, per cui l'azione divina è presentata come transitiva, ossia è pensata secondo il concetto volgare del fare o dell'agire (38)), otteniamo la seguente trascrizione filosofica: secondo l'ordine della natura ossia in ragione della costituzione del proprio corpo, l'uomo trova il mondo piacevole da contemplare grazie al senso della vista, cioè per il fatto di avere un paio d'occhi. Ora, nello stesso luogo, Spinoza sostiene che la bellezza delle cose è solo «un effetto prodotto nel contemplante». La possibilità di interpretare il presunto soggettivismo di Spinoza dipende in gran parte dal confronto tra questi due asserti: sostenere che la bellezza è solo un effetto nel contemplante significa dire qualcosa di più che dire che l'uomo è dotato di vista, oppure significa affermare proprio e solo che l'uomo è dotato di vista? È chiaro che possiamo parlare di un soggettivismo estetico spinoziano solo nella prima ipotesi: la quale, di primo acchito, sembra anche essere quella giusta. Viceversa, noi riteniamo - per ragioni ancor tutte da chiarire - che l'interpretazione più consona allo spinozismo sia la seconda, e che dunque il soggettivismo estetico di Spinoza sia il frutto di un travisamento o di un'illusione (imputabile, in primo luogo, allo stesso dettato manifesto del discorso spinoziano). Quale che sia il valore di questo argomento, a esso si potrebbe peraltro obiettare che non è legittimo trascrivere un pregiudizio (quello cui Spinoza fa esplicito riferimento) in una tesi filosofica (quella da noi poco sopra ricostruita), quasi che il primo non

sia che il linguaggio criptato in cui la seconda si esprime. Noi crediamo invece che le cose stiano proprio così, come a più riprese mostreremo. Ma, qualunque sia la soluzione di questi problemi, il rapporto tra ragione e pregiudizio che intanto si è introdotto merita di essere affrontato più da vicino: da qui, dunque, sarà ora utile ripartire.

3. L'equivoco ontologico

Quelli concernenti il bonum e il pulchrum sono parimenti considerati da Spinoza *praejudicia*, retti da quella sorta di pregiudizio-matrice che è il finalismo (39). È infatti solo in base alla considerazione di un Dio che «ha fatto tutte le cose per l'uomo, e l'uomo perché adorasse lui», afferma Spinoza, che sono sorte le nozioni di bene e di male; ed è in base alla correlata idea di un Dio che si prende cura dell'umana immaginazione che, come abbiamo visto, sorge la nozione del bello. Il binomio bonum/pulchrum si presenta pertanto come vera e propria diade del pregiudizio. Non sorprenderà dunque se, per far luce sul bello, noi partiremo dal buono, dedicandogli un'ampia analisi: poiché, verso questa nozione, Spinoza dimostra un interesse ben più articolato rispetto a quello che riserva all'altra idea, esiste la speranza che dall'esame del primo termine possano essere tratti elementi utili anche ai fini dell'analisi del secondo.

Nell'appendice alla prima parte dell'Etica, il bonum si presenta come costruito su un duplice rapporto: al culto di Dio e alla salute (40). La tentazione di sciogliere le due accezioni deve essere trattenuta: il brano sembra infatti voler dire che gli uomini, a causa dell'immaginazione, hanno inteso che dal rispetto del culto di Dio provenga loro la salute. Ciò che giova al culto di Dio è anche ciò che preserva la salute, ed è il bonum; trascurare il culto di Dio, cioè esporsi alla cattiva sorte: questo invece è il malum. Quella che qui Spinoza dipinge con rapidi tratti è dunque, ancor più che la mentalità religiosa, la mentalità superstiziosa (41). È soprattutto nella seconda, infatti, che sopravvive la consapevolezza dell'oscuro nesso che lega il bonum e il malum rispettivamente alla buona e alla cattiva ventura. Spinoza sta dunque polemizzando con i concetti di bene e di male che sono propri della superstizione? Non neghiamo che lo faccia. Osserviamo tuttavia, in primo luogo, che in altri testi egli si oppone alle pretese della morale e della religione proprio ritorcendo contro di esse questa idea superstiziosa del bene e del male (42). In secondo luogo - e per quanto

ciò possa risultare sorprendente -quello che ora Spinoza rifiuta come pregiudizio sarà press'a poco il nucleo del suo concetto di bene e male nella quarta parte dell'Etica.

Dall'appendice al De Deo risulta che gli uomini, credendo che le cose siano state fatte per loro, denominano «buona o cattiva» la natura di una cosa secondo come ne sono affetti, laddove la perfezione di una cosa, avverte il filosofo, deve essere considerata in rapporto alla sola natura di questa, e non in rapporto a come essa affetta l'uomo (43). -E tuttavia, sarà proprio ciò che ora nega che Spinoza in seguito sosterrà. Nella penultima parte del suo capolavoro filosofico, oltre al riferimento generale del bene e del male all'«idea dell'uomo, come modello della natura umana» (44), si leggono l'uno dopo l'altro i seguenti asserti: nessuna cosa può essere buona o cattiva, a meno di avere con noi qualcosa in comune (45); le cose che sono per noi cattive sono a noi contrarie (46); le cose che convengono con la nostra natura sono necessariamente buone (47). Spinoza da una parte afferma: è un pregiudizio ritenere buone o cattive le cose in base al modo in cui ci affettano. Ciò significa implicitamente che le cose devono essere considerate buone o cattive, semmai, in ragione della loro sola natura (e, come possiamo già intuire, da ciò si giungerà ad affermare che non esistono cose cattive in se stesse). (48) Ma ciò di cui poi si accorge è che non altrimenti che in relazione al modo in cui le cose ci affettano, essendo ritenute utili o dannose, esecrande o ammirevoli, esse possono essere dette buone o cattive. Non si tratta semplicemente di una (pur rimarchevole) inversione concettuale. Quel che vorremmo mostrare è che ciò di cui Spinoza si avvede tra la prima e la quarta parte dell'Etica non è semplicemente che le cose non siano buone o cattive in sé, ma che non esiste alcun senso plausibile per il quale una cosa possa essere detta buona o cattiva in sé, cioè che quello concernente cose buone o cattive in sé è un falso problema piuttosto che una falsa dottrina. Ma, per mostrare questa transizione, dovremo ora afferrare il filo del problema dal capo opposto rispetto a quello in cui questi nodi concettuali risulteranno già sciolti.

Nel suo precoce trattato ontologico, attraverso una personale critica dei termini trascendentali (49), Spinoza sviluppa l'idea che tutto il bonum di cui possiamo parlare coincida con la natura stessa di una cosa: «buono» è il conato stesso di una cosa a esistere e conservarsi, e non un fine esterno a tale conato (50). Ora non è un caso se proprio la

pubblicazione del commentario ai Princìpi di Cartesio, fatto seguire dai Pensieri metafisici del giovane filosofo, spinga Guglielmo di Blyenberg a entrare in contatto con Spinoza. Già autore di un'opera apologetica sulla religione cristiana, il mercante di Dordrecht è certamente desideroso di sondare alcuni punti sospetti della filosofia spinoziana (51); ma ciò che è più significativo è che egli sia in parte disposto all'accordo con questa filosofia, e che questo accordo - riservato all'esposizione più moderata che Spinoza fa del proprio ontologismo etico, dell'idea cioè secondo la quale il bonum è lo stesso esse, mentre il male è mera privazione di essenza - non sempre nasca da un fraintendimento. Il fatto stesso, comunque, che la soluzione spinoziana dei Pensieri metafisici sia complessivamente equivocata dall'interprete cristiano dimostra a nostro avviso che essa, lungi dall'essere «logicamente irreprensibile» (52), nasconde una segreta aporia.

Il primo problema che il solerte corrispondente di Spinoza affronta, nella lettera con cui si presenta all'«ignoto amico», è un classico problema di teodicea: se, come il suo destinatario afferma sia sulla scorta di Cartesio (53), sia per autonoma convinzione (54), Dio è causa degli stessi moti delle sostanze create, ossia, per quanto riguarda la mente, della stessa volontà, e inoltre delle stesse singole volizioni in cui la volontà si estrinseca, allora l'atto peccaminoso che, come quello di Adamo, nasce dalla volontà è causato da Dio; o dunque questo atto non è un male, oppure il male dipende da Dio (55). A questo argomento, Spinoza risponde che ogni cosa o determinazione, in se stessa considerata, è tanto perfetta quanto reale, e in quanto tale dipende da Dio; viceversa il peccato, che non esprime nulla di reale (56), non è causato da Dio. Già qui sorge un equivoco tra i due scriventi, che si complicherà poi sempre più. Per Spinoza, il male non è causato da Dio perché il male non è nulla di reale, o, più precisamente, nulla che esprima un'essenza (57). Cattiva può essere detta solo la conseguenza dell'azione, ossia, per esempio, la privazione dello stato più perfetto di cui Adamo godeva (58). Questa conseguenza, non essendo però deducibile dall'azione stessa, non è che accidente. Il male è la conseguenza accidentale di un'azione; in quanto accidentale o fortunoso, esso non può trovare causa in Dio, seppure l'azione, di cui esso costituisce conseguenza, ha in Dio - come qualunque altra espressione dell'agire - la propria causa.

Blyenberg acconsentirebbe forse a una parte di queste argomentazioni (di sicuro almeno all'idea che il male non ha una consistenza metafisica) se Spinoza non offrisse di esse, in altri brani, un'esposizione cristianamente inaccettabile. Dire che Dio non è causa del male significa infatti dire che questo, costituendo sempre e solo la conseguenza accidentale di un evento, è sconosciuto in natura cioè a Dio: ma ciò è quanto dire che del male in quanto tale non vi è causa tout court. Il punto esiziale è che quello che non trova causa in Dio, ossia che non dipende dalla «volontà divina», non può che essere considerato come privo di causa. Ciò che non è necessario, ovvero reale, è accidentale, ossia contingente; ma, già per il giovane Spinoza, a ciò che è contingente non si può attribuire altro valore che quello della parvenza (59). Blyenberg è disposto a concepire il male come privazione (60), ma non fino al punto di asserire (con Spinoza) che del male non esiste causa alcuna. Nel «crudele testo» (61) sul cieco (62), Spinoza afferma proprio questo: che sebbene vi sia una causa materiale per cui l'uomo diventa cieco, l'uomo divenuto cieco non è stato privato di nulla che potesse possedere. Lo statuto paradossale della privazione consiste infatti in ciò, che non si può essere privati se non di quello che, a rigore, non si poteva possedere, ossia che non si può essere privati se non di quanto non appartiene all'essenza e la cui perdita, come la perdita di qualcosa che non ci spetta o che è sovrabbondante rispetto alla nostra natura, non implica l'azione di una causa se non in senso nominale. La cecità che sopravviene nell'uomo non è dunque in alcun modo distinguibile dalla cecità della pietra: l'uno e l'altra sono non vedenti in un senso perfettamente univoco, e non invece analogo (63). Blyenberg coglie bene le conseguenze di queste idee, anzitutto sul piano della scienza di Dio (intesa nel senso soggettivo del genitivo). Se il male è mero passaggio a uno stato peggiorativo, allora con il decreto Dio pretende da noi l'osservanza di un comando che non siamo in grado di eseguire: ma questo può dipendere - fatta salva la giustizia divina - solo dal fatto che Dio ignora che la nostra essenza è inadeguata al comando da svolgere (64). Ma, soprattutto, se il male è mera negazione, viceversa tutto ciò che ha una realtà è per ciò stesso perfetto e quindi buono. Se dunque l'ontologismo spinoziano fosse coerente, l'asserto per cui «i buoni posseggono incalcolabilmente più perfezione dei malvagi» (65) dovrebbe essere debitamente giustificato: che infatti (come l'asserto ci spinge a intendere) i malvagi abbiano minore realtà

ontologica dei buoni è cosa tutta da dimostrare. E poiché l'assunzione apodittica del principio implica un concetto poco chiaro della perfezione, che fa sospettare un suo uso (ingiustificatamente) proporzionale (66), ne deriva - come Blyenberg a ragione osserva - che i buoni e i cattivi onorano Dio con impegno o volontà proporzionati alle loro essenze (67), e non invece con una virtù «non paragonabile», come Spinoza pretende. L'ontologismo etico spinoziano implica dunque molti punti oscuri: quegli stessi che rincontriamo, non in termini di principi, ma in termini di conseguenze, nell'appendice al De Deo. Qui si afferma infatti, come abbiamo visto, che le cose non devono essere ritenute buone in quanto vantaggiose o svantaggiose: il che presuppone che gli effetti di una natura su un'altra siano indifferenti al suo essere buona o cattiva, in conformità alle tesi dei Pensieri metafisici e dell'Epistolario.

4. Etica dell'esteriorità

Il lettore di Spinoza che non simpatizzi con i concetti morali deve essere grato a Guglielmo di Blyenberg per essere stato un corrispondente epistolare così molesto: se avesse mostrato una minore insistenza e uno spirito meno bigotto (68), il suo destinatario non si sarebbe probabilmente spazientito fino al punto di mettere le carte in tavola, svelando una concezione del bene e del male quasi alternativa a quella fin qui esposta (69). Nel momento in cui Blyenberg, mettendo alle corde uno Spinoza sempre più elusivo, lo interroga direttamente sulla questione del peccato, il filosofo modella infatti un paio di esempi che, se formalmente non si discostano dalle enunciazioni delle restanti parti del carteggio, modificano nella sostanza tutta l'impostazione che il problema morale ha fin lì assunto. Non solo, afferma Spinoza, il crimine di Nerone non è paragonabile con quello di Oreste, il quale uccise Clitennestra per vendicare il padre Agamennone (e dunque non solo non tutti i delitti sono parimenti cattivi), ma, se il delitto di Argo fu meno grave di quello di Roma, ciò non è cosa diversa dal dire che il secondo fu esecrato più del primo (70).

Spinoza opera dunque un passaggio piuttosto disinvoltato dalla sfera autonoma della moralità dell'atto a quella, eteronoma, della sua pubblica ricezione. «Cattivo» è ora detto da Spinoza l'esecrato o l'esecrando: il quale, per inciso, è anche colui contro cui una certa comunità scaglia il proprio anatema, ciò che, nella forma del cherem, capitò a lui stesso di subire. Il cattivo è dunque il maledetto, il capro

espiatorio, l'insubordinato; il ladro, per esempio, si distingue dall'«uomo dabbene» perché non è equanime (!), ossia perché non «desidera costantemente che ognuno possieda ciò che gli appartiene» (71): perché dunque non desidera - viene spontaneo concludere - continuare quanto a sé a possedere nulla. Il tono di Spinoza è qui quasi picaresco, ben distante dalla litania della legge, dalla conta borghese dei meriti e dei demeriti. In questo discorso eretico, faccia professa un difficile ontologismo etico; l'altra faccia scopre l'esteriorità del male. Il processo che in tal modo s'inaugura sarà completo allorché, fuoriuscito definitivamente dall'equivoco ontologico, Spinoza scoprirà infine, nella quarta parte dell'Etica, anche l'esteriorità del bene (72).

Il Trattato teologico-politico prosegue su questa stessa linea, offrendo contributi specifici (73). Qui Spinoza pone un'importante distinzione tra il bene che nasce dalla vera conoscenza di Dio e le cose «che sono buone soltanto per comandamento o per istituzione» (74): che sono tali, cioè, in quanto derivano dalla sottomissione alle leggi. Poiché gli uomini non sono perlopiù in grado di conoscere «il vero fine delle leggi», cioè di operare secondo quella virtù che nasce dal solo amore di Dio, è necessario che essi siano oppressi con i decreti dello Stato, i quali - a differenza della vera conoscenza di Dio, che è fine a se stessa - prospettano vantaggi e pene, cioè promettono al volgo ciò che esso «ama più di ogni altra cosa» e lo minacciano con ciò che esso «teme più di ogni altra cosa» (75). Ora, ciò che più di tutto il volgo ama è la salvezza del corpo, e ciò che più teme è la sua rovina; è pertanto necessario che gli uomini credano fermamente al fatto che solo coloro i quali ubbidiscono a Dio con giustizia e carità sono «salvi», mentre quelli che vivono sotto il dominio dei piaceri della carne sono «perduti» (76). Ciò che è necessario credere, sulla base della Scrittura, è che Dio ha cura solo di coloro «che vivono in maniera pia e onesta», mentre gli altri vengono da Dio puniti e separati da questi (77). In particolare, è quindi necessario credere che, «per suo decreto, i pii si trovano bene e i cattivi male» (78). È questo il punto fondamentale: che gli uomini non osino resuscitare il fantasma di Callicle; che dimentichino il più in fretta possibile che il fulmine non squarciò il petto lubrico di Juliette, ma quello della mite Justine. Occorre che non questa immagine terribile del Vero, che agita i sogni del popolo da ben prima che Sade nascesse, ma quella che lega invece la mitezza alla buona ventura e

l'insubordinazione al carcere, eserciti il suo maggior potere sugli uomini.

Ma queste cose, si dirà, valgono solo per il vulgus: a esse si contrappone un'etica filosofica, basata sulla ragione. Per tacere del fatto che Spinoza stesso elaborò una mnemotecnica finalizzata all'abbinamento delle giuste immagini e alla separazione delle immagini sconsigliate (79), il punto essenziale è che l'etica filosofica di Spinoza - pur fondata su altre basi rispetto a quelle della pena e del premio - è e resta un'etica dell'esteriorità, cioè un'etica che non solo professa l'indiscernibilità della morale e della politica, la perfetta identità tra il peccatore e il reo da un lato, e tra l'uomo buono e il cittadino rispettoso della legge dall'altro lato (80); ma afferma altresì il senso improprio in cui si potrebbe parlare di un'«obbedienza» alla ragione (81). Ora, l'etica dell'esteriorità non è affatto un esito casuale: come nelle prossime pagine cercheremo di mostrare, essa si fonda su una logica stringente. Questa logica noi la chiamiamo: «eterodossia». Con le analisi che ora introduciamo, tenteremo di mostrare come l'«etica dell'esteriorità» spinoziana sia il frutto di una critica serrata della dicotomia tra soggettivismo e oggettivismo, che implicitamente si traduce (di qui l'accezione «storico-critica» che attribuivamo al primo ricorso del concetto nel nostro testo) (82) in una collocazione trasversale rispetto all'Antico e al Moderno.

5. Un'etica al di là del soggetto e dell'oggetto

Il nocciolo duro di un'etica oggettivistica potrebbe essere espresso come segue: a qualcuno una cosa potrebbe apparire buona, senza che essa anche lo sia. L'etica oggettivistica, che trova nell'etica classica la propria formulazione primaria, professa -naturalmente in più modi e tempi - che altro è l'apparenza del buono, altro è il buono stesso; e che dunque noi potremmo certamente essere in errore allorché una cosa ci appare come buona, a meno che ci lasciamo guidare non dai sensi, ma dall'intelletto. Ora, la negazione di questo principio costituisce il cardine dell'etica spinoziana. Forse anche per questo (ma, più probabilmente, per ragioni di contorno), nelle opere di archiviazione filosofica (83) Spinoza è descritto come fautore di un'etica soggettivistica, per la quale le cose sono buone o cattive secondo come a ciascuno appaiono. Viceversa, la specificità dell'etica di Spinoza sta proprio nel fatto che essa non è più soggettivistica che oggettivistica. Il

suo carattere peculiare consiste nel fatto che dalla negazione del principio secondo cui sarebbe possibile che una cosa appaia buona senza esserlo (oggettivismo etico) non segue per essa che le cose siano dunque buone in quanto appaiono soggettivamente come tali (soggettivismo etico). Dalla negazione del primo principio non segue l'affermazione del secondo, per le ragioni che ora mostreremo.

Gli strumenti necessari per intendere il problema sono dati dalle nozioni spinoziane di appetito e di cupiditas. Spinoza afferma che l'appetito è lo sforzo mediante il quale ciascuna cosa persevera nel proprio essere (84), in quanto riferito sia alla mente che al corpo (85). L'appetito può dunque essere detto inconsapevole solo in ragione di una considerazione analitica, che lo tematizzi in relazione al solo corpo, mentre non può essere detto inconsapevole in una prospettiva sintetica, tenendo cioè conto del fatto cioè che esso si riferisce sia al corpo che alla mente. In questa prospettiva, l'appetito (come del resto l'affetto) (86) è in se stesso consapevole. Che cosa si deve dunque intendere, quando Spinoza afferma che la cupiditas è appetito consapevole? È evidente che questa consapevolezza non può concernere la struttura dell'appetito (dal momento che la cupiditas sarebbe allora una nozione pleonastica), ma solo la modalità in cui esso è inteso. Per questa ragione, Spinoza può affermare che tra appetitus e cupiditas «non c'è nessuna differenza, se non che la cupidità viene riferita per lo più agli uomini» (87). Ogni individuo, umano o non, è dotato di appetiti consapevoli, perché ogni individuo ha una mente: non la mente fa differire l'uomo dall'animale (88), ma piuttosto - forse - la coscienza (89), cioè quella consapevolezza secondaria in cui l'uomo riconosce illusoriamente la più sublime delle proprie prerogative (90). Pertanto, la cupiditas è appetito consapevole non nel senso che a essa l'appetito debba la propria consapevolezza, ma invece nel senso specifico in cui gli uomini sono consapevoli di appetire. Gli animali sono consapevoli dei propri appetiti, ma non li tematizzano; gli uomini non si limitano invece ad appetire, ma anche tematizzano gli appetiti. Come l'idea non deve la propria riflessività all'idea dell'idea, la quale non è che la forma di quella (91), e in quanto tale non rende consapevole l'idea, bensì garantisce la possibilità di considerarla da un punto di vista metacognitivo (così da consentire, tra l'altro, l'emendazione degli affetti), e come l'affetto in quanto affetto non si distingue dall'affetto in quanto vero per una distinzione reale, ma solo per una distinzione di

ragione (92) (cioè, ancora, perché il secondo è il metalinguaggio di cui il primo è il linguaggio-oggetto), così la cupiditas non aggiunge all'appetito nient'altro che quella suscettibilità a una descrizione intersoggettiva e metalinguistica che è propria del mondo umano.

L'oggettivismo etico afferma, dunque, che una cosa potrebbe apparirci buona e tuttavia non esserlo. A qualcuno potrebbe capitare, per errore o per ignoranza, di farsi apparire buona una cosa cattiva, o viceversa. In base alla teoria dell'appetito e della cupiditas, questo diviene ora assurdo. Se una cosa ci appare buona, ciò significa che la desideriamo, ossia che la appetiamo con la consapevolezza propria della cupiditas. In quanto qualcuno appetisca una cosa, in tanto egli la giudica buona (93), mentre, se la aborre, ciò è quanto dire che la giudica cattiva. Ciascuno appetisce le cose che gli paiono buone, e aborre quelle che gli paiono cattive (94). Apparentemente, l'appetito potrebbe però trarci in errore: noi potremmo cioè appetire una cosa che ci appare come buona, ma che è in realtà cattiva. Tuttavia, ciò è assurdo. Se una cosa ci apparisse buona ma non lo fosse, ciò significherebbe che noi desideriamo, cioè appetiamo con consapevolezza, qualcosa che al corpo ripugna. Poiché noi appetiamo in tal modo secondo la consapevolezza che è propria della natura umana, ciò sarebbe quanto dire che noi uomini desideriamo per errore le cose nocive, e aborriamo invece quelle salutari. Ma è impensabile che noi c'inganniamo in questo modo, perché se gli uomini desiderassero in generale le cose nocive, essi tenderebbero a distruggere i loro corpi, cioè si darebbe nella mente umana un'idea che affermi l'inesistenza del corpo⁹⁵, ciò che è assurdo (se si desse una tale idea, non si vede in particolare come la specie umana potrebbe mai essere sorta dal ventre della natura).

È quindi impossibile che una cosa nociva ci appaia come buona, cioè è impossibile che noi siamo in errore, quando una cosa ci appare buona o cattiva secondo il desiderio che ci costituisce in quanto uomini; ed è quindi impossibile che le cose da noi appetite siano in generale cattive. In quanto dunque una cosa sia da noi appetita, essa per ciò stesso è (almeno parzialmente) buona per il corpo; in quanto invece aborriamo una cosa, essa è dannosa per il corpo (96). Un corollario di questa concezione, esposta come dimostrazione per assurdo, è rappresentato dall'argomento spinoziano del martire (97). Se ad alcuno la propria crocifissione potesse apparire come un bene, ossia se qualcuno la desiderasse, costui agirebbe stultissime se non procurasse di attuarla,

cioè essa sarebbe certamente buona per il suo corpo: il che è però assurdo, se egli ha una natura simile alla nostra. La contraddizione su cui fa leva l'argomento non risiede nel fatto che, se qualcuno desiderasse il proprio martirio, appetirebbe il male del proprio corpo, dal momento che, come abbiamo visto, è impossibile appetire qualcosa di nocivo. La contraddizione nasce invece dal fatto che l'aspirante martire, desiderando la crocifissione, appetirebbe qualcosa che non potrebbe essere se non buono per il proprio corpo: il che, urtando contro i fondamenti della natura umana, implica radicalmente che non si dia il caso che un uomo possa desiderare spontaneamente di essere crocifisso (la qual cosa non esclude che, vinti da cause esterne, gli uomini possano pervenire al martirio o al suicidio (98)).

L'oggettivismo etico è dunque assurdo, e ciò significa: non esiste alcun senso per cui una cosa possa essere detta buona o cattiva, che non coincida precisamente con l'appetito o la ripugnanza che essa suscita nella natura umana. Nessuna cosa può apparire buona o cattiva senza anche esserlo, a meno che il senso in cui la diciamo «buona» sia perfettamente accidentale o occasionale (come pure può accadere, in quanto noi possiamo contrarre affetti per accidente (99): affetti che cioè esorbitano dalla considerazione della nostra sola natura). Ma da ciò seguirà forse che le cose sono buone o cattive solo perché appaiono tali a chicchessia, ossia che esse sono buone o cattive secondo il gusto o le preferenze di un soggetto? Indubbiamente, Spinoza dipinge un'umanità divisa dalle passioni e dalle opinioni: una stessa cosa è buona secondo il giudizio dell'uno, cattiva secondo il giudizio dell'altro (100). Ma non dobbiamo confondere il fenomeno con il concetto, bensì domandarci se sia possibile che una stessa cosa appaia buona a più individui per ragioni divergenti: solo questa ipotesi, infatti, costituirebbe un argomento a sostegno del soggettivismo etico. Ora, gli uomini divergono nel considerare buone o cattive le cose, ma non divergono sulle ragioni che allegano nel considerare una stessa cosa buona o cattiva; e non divergono su tali ragioni proprio perché non trovano buone le cose prima o a prescindere dal fatto di appetirle. Se dunque due uomini trovano buona la stessa cosa, ossia entrambi la appetiscono, per ciò stesso essi trovano buona quella cosa non già per ragioni divergenti, ma per una ragione comune, ossia quella che è profilata dal genere di utilità che l'appetito verso quella cosa consente di soddisfare. Così, se uno è entrato in possesso di un bene di cui un altro godeva, il

conflitto che nasce tra i due non può dipendere dalla ragione per cui la cosa è ritenuta buona, ma solo dai ruoli assunti dagli appetenti, cioè nella fattispecie dal fatto che l'uno si trova ora in possesso del bene di cui l'altro è stato privato (101). Il perseguimento dell'utile in quanto tale, determinato dal mero appetito, ossia la fissazione del bene sul concetto di utile, implica necessariamente una convergenza di ragioni tra gli uomini (102): il fatto che dalle conseguenze di questa dinamica possano sorgere i conflitti più sanguinosi (103) non deve occultare l'aspetto primariamente unificante dell'appetitus (104).

6. Alcune conclusioni

È importante, anzitutto, distinguere l'eterodossia critica spinoziana da un atto filosofico che introduca una confusione concettuale tra i termini in gioco. La liquidazione dell'opposizione tra soggettivismo e oggettivismo in campo etico non implica affatto che i confini tra bene soggettivo e oggettivo siano resi fluidi o indeterminati. Tutt'altro è il suo esito: e cioè quello di mostrare che, se parliamo dell'esistenza di un utile - ossia di un bene - «soggettivo» o «oggettivo», non possiamo farlo in senso proprio, ma solo in senso traslato. Possiamo cioè affermare che una cosa è un bene oggettivo solo intendendo che essa costituisce qualcosa di certamente o notoriamente utile, e possiamo affermare che un'altra cosa è un bene soggettivo solo intendendo, con ciò, che tal cosa rappresenta un utile parziale o incerto. Non possiamo infatti parlare di un bene oggettivo se non riferendoci a qualcosa che segue da un appetito proprio della natura umana in sé considerata, e non possiamo parlare di un bene soggettivo se non riferendoci al bene di un individuo che di questa natura è un esponente. In altre parole, la predicazione dei termini «soggettivo» e «oggettivo» in rapporto al bonum deve essere ridimensionata rispetto alle sue pretese ontologiche: il bene soggettivo è semplicemente il bene in quanto riferito a un soggetto, e non una forma peculiare del bene. Il senso della liquidazione della dicotomia soggettivismo/oggettivismo conduce dunque all'impossibilità di parlare in senso proprio ovvero ontologico di cose buone o cattive; all'impossibilità, cioè, di parlare di cose in se stesse buone o cattive. È la revoca della possibilità di concepire un bene in sé - possibilità che a suo tempo Spinoza aveva di fatto concepito (pur ritenendosene formalmente estraneo) profilando l'ontologismo etico da

noi descritto - a essere in tal modo prospettata. Ma la revoca dell'inseismo porta con sé anche quella del suo opposto, ossia il relativismo. Da un certo punto di vista, questa quarta categoria sembra urtare assai meno delle tre precedenti (soggettivismo, oggettivismo e inseismo) contro la filosofia di Spinoza. Nondimeno, il relativismo non rende giustizia della complessità della posizione spinoziana, e in questo senso circoscritto è anch'esso una nozione da oltrepassare. È vero che, per Spinoza, una cosa è buona solo in relazione a un soggetto che la trova tale (105), e inoltre solo secondo un certo aspetto della sua natura (106); ma il soggetto che trova buona una cosa non sta con essa in una relazione qualunque, né è casuale l'aspetto secondo cui la trova tale: questo aspetto è infatti anche il solo attraverso cui può con essa interagire. Il soggetto per il quale la cosa è buona o cattiva, infatti, è un soggetto appetente, o, come Spinoza ben presto comprende, è un soggetto che ama (107): l'«aspetto» secondo cui la cosa gli appare come buona è dunque il modo stesso attraverso cui, presso di essa, può soddisfare il proprio appetito.

Se così non è, allora stiamo parlando di un soggetto giudicante, e non appetente: e solo in questo caso avrà senso parlare di «relativismo etico». Piuttosto che condurci a una riflessione sul carattere relativo del bene e del male, un asserto come «la musica è buona per il malinconico» (108) dovrebbe farci chiedere se ciò significhi che il malinconico si diletta con la musica giudicandola gradevole, così come il saggio fa con le verdi piante, nel qual caso parleremo senz'altro di un bene relativo; o se ciò invece significhi, come è più probabile, che la musica è parte integrante dei suoi bisogni o appetiti naturali, e il bene che egli in tal modo ne trae non può dunque essere detto relativo. In questa prospettiva, per cose buone «in sé» s'intenderanno le cose che sono certamente o intimamente buone, e per cose buone in quanto «ritenute tali» s'intenderanno invece quelle la cui bontà è incerta, parziale o incompleta (109), proprio perché derivante dall'opinione anziché dall'appetito. Le due nozioni non designano dunque due opzioni esplicative circa il bonum, ma più semplicemente due generi del bonum. L'etica dell'esteriorità trova, così, la sua completa definizione. Non dandosi un qualche senso inseistico o intrinseco, per il quale le cose possano essere dette buone o cattive, non esiste alcuna predicazione del bonum e del malum che non sia esteriore, il che implica, come primo corollario pratico, che non esiste alcun concetto

morale che non si risolva senza residui in un concetto civile o politico (110); non dandosi inoltre un'efficacia pratica del bonum o del malum dipendenti dall'opinare, dal giudicare o dal discutere, sarà appunto nell'esercizio del libero giudizio, che per sua natura non intralcia i reali assetti desideranti su cui le istituzioni si reggono, che consisterà il diritto del suddito, o del cittadino, in seno allo Stato (111).

Note

1 Cfr. G II 82 / Elapp: «Se, per esempio, il movimento, che i nervi accolgono dagli oggetti rappresentati mediante gli occhi, giova alla salute, si dicono belli gli oggetti da cui è causato, e deformi quelli che eccitano un moto contrario».

2 Cfr. CARTESIO, *L'Uomo*, in *Opere filosofiche*, vol. I, a cura di E. Garin, tr. it. di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1998 4, p. 238.

3 Cfr. op. cit., p. 230.

4 Cfr. anche op. cit., pp. 226-227: «Se parecchi di tali filamenti [che compongono il midollo dei nervi] saranno tirati contemporaneamente nella stessa misura, faranno sentire all'anima che la superficie del corpo con cui è in contatto il membro dove hanno le loro terminazioni è liscia; mentre, quando verranno sollecitati senza uniformità, le faranno sentire che è ruvida e non liscia».

5 Cfr. H. BESSELER, *Das musikalische Hören der Neuzeit*, 1959; tr. it. di M. Giani, *L'ascolto musicale nell'età moderna*, a cura di A. Serravezza, il Mulino, Bologna 1993, p.49.

6 Il tema è presente anche in R. DESCARTES, *I principi della filosofia*, parte IV, § 191; tr. it. a cura di P. Cristofolini, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 446.

7 Cfr. Cartesio, *L'Uomo*, cit., p. 238: «Tutti i diversi colori di moda, che spesso ricreano molto più del verde, sono come gli accordi e i passaggi di un'aria nuova suonata da un eccellente suonatore di liuto, o come gl'intingoli di un buon cuoco, che lì per lì solleticano il senso molto di più, dandogli un piacere molto maggiore, ma lo stancano molto prima che non le cose semplici e usuali».

8 Nella versione italiana dell'*Etica* da noi impiegata, la *titillatio* è resa con «eccitamento piacevole». Pur tenendo conto di questa traduzione,

al fine di far leva sull'evidente filiazione cartesiana del termine continueremo nel prosiegua a menzionarlo nell'originale latino.

9 Cfr. G II 242/E4p43.

10 L. Amoroso, Il caso Spinoza, in Idem, Ratio & aesthetica. La nascita dell'estetica e la filosofia moderna, Edizioni ETS, Pisa 2000, p. 153 sottolinea la «funzione antropologica» della bellezza in Spinoza, in quanto essa «contribuisce alla salute del corpo, ravvivando i sensi».

11 Così il celebre G II 244 / E4p45sch: «Usare quindi delle cose e dilettersene quanto è possibile (non certo fino alla nausea, che non è questo un dilettersi), è dell'uomo saggio. Dico che è dell'uomo saggio rifocillarsi e ricrearsi con moderato e piacevole cibo e bevanda, come pure con gli odori, con l'amenità delle piante verdeggianti, il bel vestire, la musica, gli esercizi del corpo, gli spettacoli e le altre cose simili, di cui ognuno può usare senza alcun danno per gli altri».

12 Cfr. G II 143 / E3p2sch.

13 Cfr. G II 234 / E4p35sch.

14 Cfr. G II 269-270 / E4capl3.

15 Cfr. per esempio G II 237 / E4p37schl: «Gli uomini hanno sulle bestie un diritto di gran lunga maggiore che non le bestie sugli uomini. Non nego tuttavia che i bruti sentano; nego bensì che per questo non sia lecito provvedere alla nostra utilità, e servircene a piacere e trattarli come più ci conviene».

16 Cfr. KV 36: «Alcune cose sono nel nostro intelletto e non nella Natura; e perciò queste sono anche soltanto opera nostra e servono a intendere distintamente le cose: come tali consideriamo tutte le relazioni che si riferiscono a cose diverse e le chiamiamo enti di ragione».

17 Cfr. G I 233/CM 111.

18 Cfr. G I 234 / CM 113-114: «Questi modi del pensiero non sono idee delle cose, né possono essere in alcun modo inclusi tra le idee, dal momento che non hanno neppure un ideato, che esista necessariamente o che possa esistere».

19 Sull'influenza di Suárez sui Pensieri metafisici, oltre agli studi di Di Vona citati più oltre, cfr. A. DOMÌNGUEZ, Las fuentes de los «Cogitata metaphysica». Analogias lexicas con Suárez y Heereboord, in Aa.Vv., Spinoziana. Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale. Seminario Internazionale (Roma, 29-30 settembre 1995), a cura di P. Totaro, Olschki, Firenze 1997, segnatamente pp. 74-75.

20 Cfr. F. Suárez, *Disputationes metaphysicae* II.3.7; tr. it. a cura di C. Esposito, *Disputazioni metafisiche*, Rusconi, Milano 1996, p. 387.

21 Cfr. G II 120-121 / E2p40schl.

22 Cfr. Suárez, *Disputazioni metafisiche* II.2.8, cit., p. 339.

23 Si legge in TTP 81: «Il volgo ritiene cioè che Dio non faccia niente fintantoché la natura agisce secondo il solito ordine, e, al contrario, che la potenza della natura e le cause naturali restino oziose fintantoché Dio agisce».

24 Gli uomini «dicono infatti che Dio ha fatto tutte le cose per l'uomo, e l'uomo perché adorasse lui» (G II 78 / Elapp).

25 Cfr. tra gli altri luoghi TTP 83.

26 Sul tema cfr. R. BORDOLI, *Baruch Spinoza: etica e ontologia. Note sulle nozioni di sostanza, di essenza e di esistenza nell'«Ethica»*, Guerini e Associati, Milano 1996, pp. 93-110.

27 Annota E CHIEREGHIN, *Introduzione a Spinoza, La critica al sapere matematico e le aporie del linguaggio*, «Verifiche», V/1976, p. 18: in Spinoza, «l'assolutezza metodica assunta dal sapere matematico va di pari passo con la critica a buona parte del valore veritativo del contenuto tradizionale di questa disciplina». Sul carattere strumentale delle verità geometriche nell'Etica (sul loro costituire, in particolare, un modello per una nuova teoria dell'essenza) cfr. Ch. Ramond, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, P.U.F., Paris 1995, p. 185. Va tenuto conto, infine, che le figure geometriche sono per Spinoza enti di ragione (tra gli altri luoghi: G IV 335 / Ep. LXXXIII 312), sebbene questa identificazione non sia esente da problemi su cui cfr. M. GUEROULT, *Spinoza. I. Dieu (Ethique, I)*, Aubier-Montaigne, Paris 1968, pp. 419-425.

28 Cfr. anzitutto B. ROUSSET, *L'être du fini dans l'infini selon l'«Ethique» de Spinoza*, «Revue philosophique», Paris 1986, ora in *Idem, l'immanence et le salut. Regards spinozistes*, a cura di A. Tosel, Kimé, Paris 2000, segnatamente pp. 73-74.

29 Cfr. G II 82 / Elapp.

30 Oltre a G II 90 / E2p7sch, cfr. GIV 173-174 / Ep. XXXII 170: «E in quanto alla mente umana, anch'essa io la considero parte della natura, in quanto affermo che in natura si dà anche una potenza infinita di pensiero, la quale in quanto infinita, contiene in sé obiettivamente tutta la natura e i suoi pensieri procedono allo stesso modo della natura, che è il suo ideato».

31 Questo congedo trova forse la sua espressione ufficiale in G II 137-138 / E3praef: «So bene che il celeberrimo Cartesio, sebbene abbia anch'egli creduto che la mente possieda un potere assoluto sulle sue azioni, ha tuttavia cercato di spiegare gli affetti umani mediante le loro prime cause, e nello stesso tempo, di mostrare la via per la quale la mente possa avere un assoluto dominio sugli affetti: ma, a mio parere, non ha dimostrato se non l'acume del suo grande ingegno».

32 A. KOYRÉ, *De la mystique à la science. Cours, conférences et documents 1922-1962*, a cura di P. Redondi, 1986; ora in *Idem, Scritti su Spinoza e l'averroismo*, a cura di A. Cavazzini, Ghibli, Milano 2003, pp. 43-44 mostra come, tra gli «avversari di Spinoza», proprio Cartesio sia il più meritevole di critica, perché, pur opponendosi parzialmente alla tradizione scolastica, egli «si arresta nondimeno davanti alla prospettiva di un razionalismo integrale, e reintroduce l'irrazionale nell'uomo ed in Dio».

33 Cfr. GIV252/Ep.LIV234.

34 Tanto da essere presa a esempio di un concreto meccanismo psicologico nella celebre opera di R. ARNHEIM, *Art and visual perception: a psychology of the creative eye*, 1974 2; tr. it. a cura di G. Dorfles e M. Leardi, *Arte e percezione visiva*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 64.

35 Cfr. G II 81-82 / Elapp: «Poiché quelli che non intendono la natura delle cose, ma solo le immaginano, in verità non affermano niente su di esse, e prendono per intelletto l'immaginazione, credono allora fermamente che ci sia un ordine nelle cose, ignari appunto delle cose e della propria natura. E così, quando sono disposte in modo che, rappresentate attraverso i sensi, le possiamo facilmente immaginare, e per conseguenza ce ne possiamo subito ricordare, le diciamo bene ordinate, se al contrario, male ordinate, ossia confuse. Dato anche che più delle altre ci sono grate quelle che possiamo facilmente immaginare, gli uomini preferiscono l'ordine alla confusione, quasi che l'ordine avesse in natura una realtà che non sia quella relativa alla nostra immaginazione».

36 Cfr. già G I 161 e nota / PPC 32 e nota.

37 Cfr. G 1245 / CM 127-128: «Dico che queste nozioni [quelle di opposizione, ordine, concordanza, diversità, soggetto, predicato ecc.] sono da noi concepite con sufficiente chiarezza finché le concepiamo non come qualcosa di diverso dalle essenze delle cose opposte, ordinate

ecc., ma soltanto come modi del pensiero, con cui o ricordiamo o immaginiamo più facilmente le cose stesse».

38 In contrasto, cioè, con G II 63 / Elpl8: «Dio è la causa immanente e non già transitiva di tutte le cose».

39 «Dimostrerò poi la sua [del finalismo] falsità, e infine in qual modo da esso siano sorti i pregiudizi sul bene e sul male, sul merito e sul peccato, sulla lode e sul vituperio, sull'ordine e la confusione, sulla bellezza e la deformità, e su altre cose di questo genere» (G II 78 / Elapp).

40 «Dunque, hanno chiamato bene tutto ciò, che giova al culto di Dio e alla salute, e male invece, ciò che è contrario a questo» (G II 81 / Elapp).

41 Se è motivato distinguere concettualmente, in Spinoza, la religione dalla superstizione, è anche opportuno ricordare con F. Akkerman, *Mots techniques - mots classiques dans le «Tractatus theologico-politicus» de Spinoza*, in *Aa.Vv., Spinoziana*, cit., p. 19 che, su base lessicale, la distinzione tra religio e superstitio non era affatto salda ai tempi di Spinoza. Ci sembra però irenica l'illazione dell'Autore in ibidem, secondo cui fu prevalentemente questa identità lessicale a motivare il rifiuto della filosofia spinoziana come eretica.

42 Cit. infra, §4.

43 Cfr. G II 83/Elapp.

44 Cfr. GII208/E4praef.

45 Cfr. G II228/E4p29.

46 Cfr. G II 229/E4p30.

47 Cfr. G II229/E4p31.

48 Cfr. già G I 247/CM131.

49 Cfr. in particolare la critica dell'unum, data in G I 245-246 / CM 128: «Noi diciamo che l'unità non si distingue in alcun modo dalla cosa stessa, ovvero che non aggiunge niente all'ente, ma è soltanto un modo del pensiero, mediante il quale separiamo una cosa dalle altre, che le sono simili, o che si accordano con essa in qualche modo».

50 Cfr. G I 248/CM 131-132.

51 Willem van Blyenberg (o Blijenburgh), nel 1674, pubblicherà *La verità della religione cristiana e l'autorità delle Sacre Scritture affermate contro gli argomenti dell'empio*, ovvero una confutazione del libro blasfemo intitolato «Tractatus theologico-politicus».

52 Cfr. A. DROETTO, *Introduzione a Ep.*, p. 18.

53 Cfr. G I 200/PPC 72.

54 Così G I 273 / CM 169: «Le cose non hanno mai di per sé alcuna potenza per operare alcunché né per determinarsi ad alcuna azione; e questo ha luogo non solo nelle cose esterne all'uomo, ma anche nella volontà umana».

55 Cfr. G IV 83 / Ep. XVIII105-106.

56 Cfr. G IV 88-89/Ep. XIX 108-109.

57 Cfr. GIV 174 / Ep. XXIII148.

58 Cfr. G IV 91/Ep.XIX110.

59 Cfr. non solo G 1244 / CM 123, ma già KV 28.

60 Sulla scorta, anche, di G I 173 / PPC 44: «Dio non deve essere detto causa dell'errore, se non nel senso in cui si dice che l'assenza del sole è causa delle tenebre o che Dio è causa della cecità, perché ha fatto un bambino in tutto simile agli altri, eccettuata la capacità di vedere».

61 Cfr. E AlqdiÉ, *Le rationalisme de Spinoza*, 1981; tr. it. di M. Ravera, *Il razionalismo di Spinoza*, Mursia, Milano 1987, p. 176.

62 Cfr. GIV 128/Ep. XXI133-134.

63 ARISTOTELE, *Le categorie*, 12 a 31-34; tr. it. a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1989, p. 363, esprime la posizione esattamente contraria a quella di Spinoza: «Diciamo senza denti [nodón] non ciò che non ha denti [tò me échon adontasi, e diciamo cieco non ciò che non ha vista, ma ciò che non li ha quando per natura dovrebbe averli. Che, alcuni esseri fin dalla nascita non hanno né vista né denti, ma non sono detti senza denti né ciechi».

64 Cfr. GIV 109 / Ep. XX 120.

65 Cfr. GIV 94/Ep. XIX 112.

66 P. Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, parte I. *L'ordinamento delle scienze filosofiche - La ratio - Il concetto di ente*, La Nuova Italia, Firenze 1960, segnatamente p. 205 ritiene viceversa che alla dottrina di Spinoza appartenga coerentemente la predicazione della perfezione delle cose secondo analogia di proporzionalità. Un esame approfondito dell'impostazione del problema nel giovanile commentario cartesiano è offerto da Ch. Ramond, «Degrés de réalité» et «degrés de perfection» dans les «Principes de la Philosophie de "Descartes" de Spinoza, in «Studia Spinoziana», IV/1988; ora in IDEM, *Spinoza et la pensée moderne. Constitution de l'Objectivité*, a cura di P.-F. Moreau, L'Harmattan, Paris 1998, pp. 27-52.

67 Cfr. GIV 109-110/Ep. XX 121.

68 Cfr. GIV 128/Ep. XXI133.

69 Osserva G. DELEUZE, Spinoza. Philosophie pratique, 1981; tr. it. a cura di M. Senaldi, Spinoza, Filosofia pratica, Guerini e Associati, Milano 1991, p. 44: «La grande teoria razionalista secondo la quale il male non è niente, è senza dubbio un luogo comune del XVII secolo. Ma il modo in cui Spinoza la trasforma radicalmente, questa è la posta in gioco nella corrispondenza con Blyenbergh».

70 Cfr. G IV 147 / Ep. XXIII 148: «Il parricidio di Nerone, per esempio, in quanto costituente un fatto positivo, non fu un delitto, perché anche Oreste commise un atto esterno quando premeditò l'uccisione della madre, e tuttavia non è esecrato come Nerone. Quale fu dunque il delitto di Nerone? soltanto quello di essersi dimostrato un figlio ingrato, spietato e insubordinato. Ora, è certo che nulla di tutto ciò esprime un'essenza, ed è per questo che Dio non ne è stato la causa, benché sia stato la causa dell'intenzione e dell'atto di Nerone».

71 Cfr. G IV 150-151/Ep. XXIII150.

72 Cfr. G II239 / E4p37sch2: «È evidente che il giusto e l'ingiusto, la colpa e il merito, sono nozioni estrinseche, non già attributi che manifestino la natura della mente».

73 La redazione del Trattato teologico-politico si inserisce tra la composizione della quarta e della quinta parte dell'Etica. È verosimile, cioè, che Spinoza avesse già redatto (cfr. F. MIGNINI, L'«Etica» di Spinoza. Introduzione alla lettura, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1995, pp. 36-37), quando si accinse a scrivere il suo capolavoro ermeneutico, «anche una buona parte della dottrina delle passioni umane, corrispondente all'attuale quarta parte»; ma d'altro canto questo «grande excursus [...] sulla potenza e sulle forme dell'immaginazione storica dell'Occidente» svolge, proprio per la sua natura (peculiarmente) essoterica, «un ruolo preliminare e funzionale alla elaborazione della quarta e della quinta parte dell'Etica».

74 Cfr. TTP62.

75 Cfr. TTP59.

76 «Se gli uomini non credessero fermamente a questo, non avrebbero motivo per preferire di ubbidire a Dio piuttosto che al piacere» (TTP 178).

77 Cfr. TTP 77.

78 Cfr. TTP 165.

79 Cfr. G II287-288 / E5pl0sch.

80 «Nello stato di natura non si può concepire il peccato. Ma ben si può concepirlo nello stato civile, dove si decide per comune consenso che cosa sia bene e che cosa male, e ognuno è tenuto a obbedire allo Stato. Cosicché la colpa non è niente altro che disobbedienza, che viene perciò punita per solo diritto di Stato, e di contro l'obbedienza è ascritta a merito del cittadino, poiché per ciò stesso è giudicato degno di godere dei vantaggi dello Stato» (GII238 / E4p37sch2).

81 Cfr. per esempio TP 51: «Non possiamo, se non impropriamente, chiamare obbedienza la vita razionale, e trasgressione quella che è in verità un'impotenza della mente, non una licenza contro se stessa».

82 Cfr. *supra*, Introduzione.

83 Valga per tutte N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 1971, voce «Bene», p. 101.

84 Sforzo che, per G II 146 / E3p7, «non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa».

85 Cfr. GII147 / E3p9sch.

86 Cfr. le importanti analisi di R. MISRAHI, *Le désir, la réflexion et l'être dans le système de l'«Ethique»*. Réflexions sur une apprehension existentielle du spinozisme aujourd'hui, in *Aa.Vv., Spinoza au XXe siècle*, sous la direction de O. Bloch, P.U.F., Paris 1993, pp. 137-138.

87 Cfr. anche G II 190 / E3dalexpl: «Per la verità, fra l'appetito umano e la cupidità non conosco nessuna differenza. Infatti, sia che l'uomo sia consapevole del suo appetito, sia che non lo sia, l'appetito rimane sempre uno e identico».

88 Cfr. P. Cristofolini, «*Aliarum rerum mentes*». Nota di esegesi spinoziana, «Teoria», a. II, vol. I, Pisa 1982; ora in *Idem*, *La scienza intuitiva di Spinoza*, Morano, Napoli 1987, p. 51.

89 Cfr. E.M. CURLEY, *Spinoza's Metaphysics: an Essay in Interpretation*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1969, pp. 126-127.

90 Per la critica della coscienza in Spinoza, cfr. anzitutto il celebre esempio della pietra rotolante in G IV 266 / Ep. LVIII 249; e DELEUZE, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., pp. 28-32.

91 Cfr. GII109/E2p21sch.

92 Cfr. GII219/E4pl4.

93 Cfr. G II 148 / E3p9sch: «Noi non tendiamo a una cosa, vogliamo, appetiamo, desideriamo una cosa per il fatto che la riteniamo buona, ma

[...], al contrario, giudichiamo che una cosa sia buona, perché tendiamo ad essa, la vogliamo, l'appetiamo e la desideriamo».

94 Cfr. G II223 / E4p19: «Necessariamente ognuno, per le leggi della sua natura, appetisce o aborre ciò che giudica essere bene o male».

95 Cfr. G II 148 / E3pl0, e A. MATHERON, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris 1988 2, p. 23.

96 Un altro argomento a riguardo potrebbe essere modellato sulla connessione tra affetti e vera conoscenza del bene e del male. Poiché la gioia è conoscenza di un incremento nella potenza del corpo, e la tristezza è invece conoscenza di una diminuzione di questa potenza o perfezione (cfr. G II 149 / E3pllsch), sarebbe impossibile che noi per errore gioissimo di qualche nocività. o ci rattristassimo del nostro bene, perché ciò significherebbe rispettivamente che gioiamo di ciò che ci intristisce, o che siamo rattristati da ciò che ci allieta. Un'appassionata sottolineatura della natura oggettiva degli affetti in Spinoza è offerta da P. CRISTOFOLINI, *Spinoza edonista*, Edizioni ETS, Pisa 2002, p. 72.

97 «Supposto che possano esservi nature siffatte, io dico (ammetta o no il libero arbitrio) che, se qualcuno si accorgesse che potrebbe vivere più a suo agio infisso a croce che a tavola, sarebbe il più stolto degli uomini se non si facesse crocifiggere. E così pure, chi vedesse chiaramente di poter godere di una vita migliore e più perfetta commettendo delitti piuttosto che praticando la virtù, sarebbe a sua volta uno stolto se non lo facesse: giacché i delitti, rispetto a una natura umana pervertita a tal punto, sarebbero virtù» (GIV 152 / Ep. XXIII150-151).

98 Cfr. GII224/E4p20sch.

99 Cfr. GII151/E3pl5.

100 Cfr. anzitutto G II 82 / Elapp.

101 Cfr. G II 232 / E4p34sch: «Ho detto [nella relativa proposizione] che Paolo ha in odio Pietro poiché immagina che l'altro possiede ciò che anch'egli ama; onde a prima vista sembra seguire che questi due, per il fatto che amano la stessa cosa, e di conseguenza per il fatto che convengono per natura, siano di danno l'uno all'altro [...]. Ma se vogliamo esaminare la cosa in modo imparziale, vedremo che tutte queste cose si accordano pienamente. [...] Noi supponiamo infatti che Pietro abbia l'idea della cosa amata ora posseduta, e Paolo invece l'idea della cosa amata perduta».

102 Cfr. G II164 / E3p31, cui rinvia G E 132 / E4p34sch.

103 Cfr. GII231/E4p34.

104 L. NOCENTINI, *Il luogo della politica. Saggio su Spinoza*, Edizioni ETS, Pisa 2001, p. 93 sottolinea il «potenziale di concordia e socialità» contenuto nelle passioni.

105 Cfr. per esempio KV 36.

106 «Occorre notare che buono e cattivo si dicono solo in senso relativo, di modo che un'unica e medesima cosa può essere detta buona o cattiva a seconda dei diversi aspetti» (GII 8/TIE 39).

107 «Una cosa considerata isolatamente non è detta né buona né cattiva, ma è tale solo in relazione ad un'altra, a cui è utile o nociva per l'acquisto di ciò che essa ama» (G I247/CM131).

108 Cfr. GII208/E4prae£

109 Cfr. soprattutto G II 6-7 / TIE 37-38 e, in proposito, P.-E Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, P.U.E, Paris 1994, p. 96.

110 Ci sembra che il libro di F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Ghibli, Milano 2004, segnatamente p. 136, mostri in atto (in forma del tutto autonoma e usando concetti indipendenti dai nostri) i risvolti politici di cui la situazione etica da noi descritta non costituisce che la premessa, soprattutto per l'analisi, che l'Autore offre, della incompatibilità tra il concetto classico e il concetto spinoziano di «bene comune».

111 Cfr. TTP 240.

Capitolo Secondo

LA CONCEZIONE SPINOZIANA DEL PULCHRUM

1. Dall'etica all'estetica

È nostro convincimento che, se Spinoza non si spinse con l'estetica altrettanto lontano che con l'etica, fu perché non applicò alla prima i principi radicali con cui criticò e rinnovò la seconda, cioè perché, principalmente, non si mostrò abbastanza eterodosso da liberarsi della vacua distinzione tra soggetto e oggetto. Spinoza scrive a Oldenburg che le cose non possono essere dette belle o brutte altrimenti che in rapporto alla nostra immaginazione (1); a Boxel, che la bellezza non è una proprietà dell'oggetto, ma un effetto in chi lo contempla, influenzato sia dalla disposizione dei sensi che dal temperamento. Proviamo a ribaltare l'ultimo asserto: che cosa significherebbe che il bello sia una proprietà delle cose? Se valgono le ragioni dell'eterodossia, allora questo enunciato non potrebbe significare che le cose siano belle in se stesse, cioè in senso proprio ovvero ontologico (2). Nel suo aspetto storico-critico, l'eterodossia è appunto la negazione della sensatezza (ontologica, cioè propria o reale) di un enunciato come «una cosa è bella (o buona, o verde, ecc.) in se stessa». La questione che abbiamo già sondato per il buono vale anche per il bello: come, se affermassimo che una cosa è oggettivamente buona, non staremmo dicendo che il suo *esse* è *bonum*, cioè che essa è in sé buona, ma semplicemente che essa è certamente o innegabilmente buona, così, se dicessimo che una cosa

1 Cfr. GIV 170 / Ep. XXXII168.

2 Il che non esclude, tuttavia, la sensatezza di un discorso sul *pulchrum*. Valgano a tal proposito le osservazioni di E Mignini, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1981, pp. 235-236, concernenti la possibilità di individuare un senso della bellezza che «può [...] esser detto reale in un senso affatto determinato, in rapporto alla pur reale potenza determinatrice della mente».

è oggettivamente bella, non staremmo dicendo se non che quella cosa è notoriamente bella. E come - per continuare un parallelo che tuttavia non tarderà a interrompersi - la conseguente elaborazione di una nozione esteriore del bonum viene a dirci che questo concetto non ha un'applicazione morale, ma solo civile e politica, così una nozione esteriore del pulchrum, qualora fosse disponibile, dovrebbe dissuaderci da un uso gnoseologico del termine, e consentirci viceversa di fissare la sua semantica in senso tecnicamente estetico (3).

Il non vedere questo punto conduce alla ripetizione (o all'anticipazione) di diatribe storicamente illustri, le quali tuttavia - come accade in particolare con la querelle su «oggettivismo» e «soggettivismo» estetici (4) - rendono ardua o ingrata la possibilità stessa di elaborare un'estetica coerente. Il problema più grave di questo genere di diatribe è che esse trasportano su un piano gnoseologico (cioè concernente la conoscenza in generale) un problema epistemologico (cioè concernente il conoscere inteso sotto certe condizioni), o se si preferisce: che trasformano ingiustificatamente problemi tecnici (per esempio: iconografici, retorici o poetici) in problemi cognitivi. Naturalmente, non è questo il luogo per affrontare temi così vasti; può tuttavia essere utile soffermarsi su di essi per quel tanto che risulta pertinente alla nostra discussione. Se esistesse (e vedremo che forse, in qualche misura, esiste) un'eterodossia spinoziana in materia di estetica, essa dovrebbe consistere press'a poco nell'idea seguente: come esistono beni certi e incerti, così esistono oggetti certamente belli, e altri che lo sono solo in modo incerto. I primi sono quelli che l'oggettivista ritiene, a torto, essere belli in sé ossia in senso proprio; i secondi sono quelli che il soggettivista ritiene, a torto, essere belli «perché piacciono». Il punto è che «bello in sé» e «bello perché piace» non sono affatto due spiegazioni gnoseologiche del bello, ma sono semmai (in perfetto parallelo con il bene certo e il bene

3 Chiarimenti ed esemplificazioni di questo asserto sono offerti nel prossimo paragrafo.

4 Cfr. W. TATARKIEWICZ, *Dzieje szesciu pojec*, 1976; tr. it. di O. Burba e K. Jaworska, *Storia di sei Idee. L'Arte il Bello la Forma la Creatività l'Imitazione l'Esperienza Estetica*, a cura di K. Jaworska e L. Russo, *Aesthetica*, Palermo 1993, p. 229.

relativo) due forme specifiche dell'apparire estetico, due distinti generi estetici. Piuttosto che dire, dunque, che secondo una certa teoria - che è poi, in breve, la versione empirista dell'estetica cartesiana (5) - le cose sono belle perché piacciono, diremo che le cose «belle perché piacciono» sono appunto quelle che costituiscono l'oggetto specifico dell'estetica del solletico; e analogamente non ci chiederemo se le cose siano buone come tali o invece perché ci gratificano, ma osserveremo invece che le cose «buone perché ci gratificano» sono quelle che costituiscono l'oggetto specifico di un'etica della superficialità (che è la modalità dell'etica dell'esteriorità corrispondente all'estetica del solletico) (6).

Con ciò, noi non sosteniamo che l'archiviazione della posizione di Spinoza in rapporto al bello come «soggettivista» (7) sia falsa. Ciò che noi sosteniamo sono piuttosto queste altre due cose: 1) che, se Spinoza fu «soggettivista» in estetica, lo fu in ragione di una fallacia gnoseologica; 2) che lo fu più per ideologia che per filosofia. Potremmo dire che, una volta allineatosi con la critica dell'oggettivismo diffusa nel suo tempo e avendola sommariamente recepita come biglietto d'ingresso per la modernità, indispensabile per eludere nel modo più rapido, lapidario e polemico (8) i pregiudizi metafisici più grossolani, Spinoza non ri-

5 Ossia la teoria settecentesca del gusto, che secondo op. cit., p. 167, avrebbe condotto al «rovesciamento della tradizionale teoria del bello».

6 Pur concordando con N.C. MOLINU, *Lecture spinoziane*. Spinoza nel contesto del pensiero occidentale, a cura di G. Saccaro Del Buffa, Carocci, Roma 2003, p. 153 circa la necessità di riferire il problema estetico in Spinoza «al più ampio orizzonte dell'esperienza estetica volta alla ricerca della sua prassi produttiva, ricettiva e comunicativa», alla luce della complessa tematica che stiamo cercando di ricostruire siamo spinti a dissentire dal complementare parere dell'Autore, secondo cui uno studio della questione estetica in Spinoza attuato secondo categorie tradizionali non potrebbe dare luogo che a una problematica banale.

7 Cfr. TATAKKIEWICZ, *Storia di sei Idee*, cit., p. 180.

8 Riprendendo un tema già presente nel suo più vasto volume spinoziano, G. Deleuze, *Spinoza e le tre «Etiche»*, in *Critica e clinica*, Cortina, Milano 1996 [*Critique et clinique*, 1993; tr. it. di A. Panaro],

p. 188 riconosce un valore strutturalmente polemico in particolare agli scolii dell'Etica: essi compongono una «catena spezzata, discontinua, sotterranea, vulcanica» che interrompe il comune ordine delle proposizioni. «All'apparenza - aggiunge poco oltre - è senz'altro lo stesso latino, ma verrebbe da credere negli scolii che il latino sia tradotto dall'ebraico. Gli scolii formano per loro conto un libro della Collera e del Riso, come se fosse la contro-Bibbia di Spinoza».

46

tenne che, in materia di estetica, si dovesse ancora ricercare qualcosa; laddove quello stesso allineamento costituì per lui, in materia di etica, solo il punto di partenza di un percorso filosofico che avrebbe finito con il ritorcersi contro le sue stesse premesse soggettivistiche, mostrandone l'inconsistenza. Spinoza ritenne insomma di essersi abbastanza occupato del bello, e dimostrò - cosa per lui peraltro non rara (9) - che non gli premeva di trovare al riguardo argomenti migliori di quelli che gli provenivano direttamente da Cartesio.

2. Indagini su una bella mano

Spinoza, come è noto, si è occupato di arte ancor meno che di bellezza (10). Esiste tuttavia un brano della lettera a Boxel che può idealmente essere accostato a un problema di filosofia dell'arte, il che rende il testo di particolare interesse. Subito dopo averci ricordato che, a seconda dell'acutezza del nostro sguardo, un oggetto può apparirci bello o brutto, il filosofo porta il celebre esempio della «bellissima mano» (11), che appare tuttavia orribile se vista al microscopio. Di primo acchito, risulta sorprendente che lo Spinoza avversario di Zenone (12), nonché critico della divisibilità limitata sia del tempo (13) che dello spazio (14), abbia professato in estetica un argomento che, da un punto di vista strutturale, ricalca gli errori dei suoi avversari metafisici. Ma lo scopo dell'argomento diventa più chiaro se lo si considera come piede d'appog-

9 Accade talora che Spinoza prenda in considerazione solo una spiegazione, lasciando intendere che altre ve ne sono di possibili: cfr. per esempio G II 105 / E2pl7sch;TTP28.

10 Manca in Spinoza il concetto di «arte bella» (che del resto si affermerà definitivamente solo nel Settecento i: cfr. per esempio TTP 73 e 187, dove le artes fanno semplicemente endiadi con le scientiae).

11 Così G IV 252 / Ep. LIV 234: «Se la nostra vista fosse più lunga o più corta, o se il nostro temperamento fosse diverso, ciò che ora ci appare bello ci sembrerebbe brutto, e ciò che brutto, bello. Una bellissima mano, vista al microscopio, appare orribile. Alcune cose, che di lontano sono belle, diventano brutte, viste da vicino: onde le cose, in sé considerate o rispetto a Dio. non sono né belle né brutte».

12 Cfr. GII 191-196/PPC 63-67

13 Cfr. GIV 58/Ep. XII 81-82.

14 Cfr. GII 58/Elpl5sch.

47

gio del soggettivismo estetico professato da Spinoza; come tale, esso risulta dunque per noi dotato di un interesse supplementare. Se le analisi svolte nel paragrafo precedente sono corrette, ne risulta che, non dandosi un'inseità del bello, dire che una cosa è bella non altro significa se non che così essa appare: è quindi insensato contrapporre a livello teoretico o gnoseologico l'essere bella di una cosa al suo apparire bella, proprio perché la prima significazione non può che esaurirsi nella seconda. Per questa ragione, tutto il senso che possiamo dare a questa contrapposizione non può che essere secondario e traslato, ossia, come sopra ci esprimevamo, «tecnicamente estetico». Questo senso «tecnicamente estetico» è quello che entra in gioco quando, per esempio, un profondo conoscitore dell'arte di un certo periodo mostra come un dipinto, che appare ai più come bello, è in realtà insignificante o sopravvalutato, se non addirittura brutto. È evidente che questa contrapposizione tra essere e apparire non è gnoseologica, bensì epistemologica (cioè concerne un settore circoscritto di conoscenze), e non è «propria» bensì tecnica o traslata (cioè presuppone non solo un codice, ma anche un idioletto specifico: quello che si riferisce esclusivamente a un certo autore o una certa opera). Dicendo che il quadro appare bello ma in realtà non lo è, il critico non sta insomma usando l'opposizione tra essere e apparire in senso generale o filosofico, ma invece in senso tecnico e contestuale. Ora il punto è che, se valgono le ragioni di quella «esteriorità estetica» che fa il paio con l'etica dell'esteriorità e che rappresenta, almeno virtualmente, la possibilità di una eterodossia estetica, questa accezione ristretta della dicotomia è

altresì l'unica sensata, laddove Spinoza ritiene - in particolare con l'esempio della bella mano - che anche e soprattutto l'altra accezione della dicotomia (quella propria, filosofica, teoretica o metafisica) sia pertinente. Per essere ancora più chiari: il rilievo da parte di Spinoza secondo cui la mano, che a occhio nudo appare bellissima, è in realtà orribile se vista al microscopio potrebbe avere un senso nel solo caso in cui appartenesse a un codice specifico del sapere, cioè se Spinoza fosse un esperto dei diversi e variabili modi in cui le mani appaiono quando sono viste al microscopio. Se egli fosse un tale

48

esperto, non si farebbe però sorprendere dalla mostruosità apparente della mano filtrata dalla lente, bensì troverebbe normale se non addirittura pregevole la sua fattura, così come un entomologo non solo può trovare tutt'altro che ripugnante l'aspetto di uno scarafaggio, ma addirittura trovare bellissima una certa varietà di questa specie. È evidente che l'osservazione di Spinoza non è di questo tenore: essa assomiglia, piuttosto, alla reazione irriflessa che ognuno di noi avrebbe (o avrebbe avuto nel XVII secolo) se avesse visto una mano al microscopio, o una blatta - pur di nobile lignaggio - aggirarsi in un ripostiglio.

La fallacia dell'argomento di Spinoza comprende anche un altro elemento. Egli ammette, infatti, che la mano sia pulcherrima. Ciò significa che la mano apparirebbe a chiunque come tale: essa si distingue per la sua bellezza. Ora, mentre la bellezza di un dipinto o di un albero implica saperi specifici, cioè presuppone un'analisi che sia in grado di mettere in rilievo segni nascosti, in base ai quali sia possibile sospettare che questi oggetti non hanno davvero il valore estetico che è attribuito loro (o, viceversa, che hanno un valore estetico che è stato finora sottovalutato), ciò non sembra valere nel caso della mano. Certo, la bellezza di una mano è pur determinata da fattori anatomici e istologici, che non sono di per sé accessibili al sapere comune. Ma, a differenza di quello che accade per un dipinto, questi valori sono immediatamente leggibili sulla superficie della mano, se essa è «bellissima». Possiamo desumere questa conclusione (anche se non la condizione che vi abbiamo aggiunto), in primo luogo, proprio dal testo spinoziano. Spinoza distingue tre strati del corpo: la forma, intesa come aspetto esteriore (15); l'assetto che si costituisce dall'unione dei corpora che presentano una costanza di movimento e quiete (16) e che può

essere intesa come fabbrica, cioè come struttura del corpo; la ratio, cioè il «certo e determinato» rapporto di moto e quiete che assicura la consistenza

15 Così in GII271 / E4cap 19, su cui ci soffermiamo diffusamente infra, §§ 5 e 6.

16 Cfr. G II100 / E214: «Se da un corpo, ossia da un individuo, che si compone di più corpi, si separano alcuni corpi, e nello stesso tempo ne succedono al loro posto altrettanti della stessa natura, l'individuo conserverà la sua primitiva natura, senza alcun mutamento della sua forma».

49

strutturale e la persistenza formale del corpo (17). L'aspetto della mano altro non è che il modo in cui la sua struttura appare, ossia è l'immagine di questa. La fabbrica del corpo, costituendo una struttura dell'estensione - e una struttura, inoltre, che non cessa di stupirci per la sua complessità (18) - non può essere conosciuta se non attraverso segni esterni (19): ma la forma esteriore è il primo di questi «segni», rappresentandone appunto l'immagine.

Ora se la forma esteriore dà a conoscere inadeguatamente la fabbrica, questo è quanto dire che le disfunzioni strutturali del corpo sono conosciute a livello della forma esteriore, ossia come segni, che noi avvertiamo quali pregi o difetti estetici. Poiché la nostra immaginazione è limitata (20), questo genere di conoscenza può essere omissivo (21) nel caso di una mano ordinaria o brutta, ma non può esserlo nel caso di una bella mano: quest'ultima, cioè, non nasconde nessuno dei segni che ci informano sullo stato della struttura, ossia, se la mano è bellissima, non può celare alcun difetto estetico (a meno di camuffarlo: ma ciò è impensabile, dal momento che essa evidentemente è stata vista nuda). Mentre una brutta mano non offre una rappresentazione fedele della propria fabbrica, perché l'immagine che essa esprime è sommamente confusa, la prerogativa della bella mano è appunto di offrire della propria struttura l'immagine meno inadeguata tra quelle inadeguate. Poiché, dunque, essa non può omettere nulla

17 Di questo rapporto si parla, per la prima volta, in G II 99-100 / E2d[13].

18 «Infatti nessuno fin qui ha conosciuto la struttura del corpo tanto accuratamente da poterne spiegare tutte le funzioni, per non dire, che nei bruti si osservano molte cose superanti di gran lunga la sagacità umana, e che i sonnambuli fanno durante il sonno tante cose, che non oserebbero fare da svegli; il che dimostra abbastanza, che il corpo stesso può, per le sole leggi della sua natura, molte cose di cui la sua stessa mente si meraviglia» (G II142 / E3p2sch).

19 Cfr. I. FILIPPI, *Materia e scienza* in B. Spinoza, Libreria Dario Flaccovio, Palermo 1985, p. 86.

20 Cfr. G II 120-121 / E2p40schl: «Il corpo umano, data la sua limitatezza, è capace di formare in sé, in modo distinto e simultaneo, soltanto un certo numero di immagini [...], ecceduto il quale, le immagini cominceranno a confondersi; e se questo numero di immagini di cui il corpo è capace - di formarle cioè simultaneamente e distintamente - sia oltrepassato di molto, tutte si confonderanno affatto fra loro».

21 Una riprova del carattere generalmente non omissivo dell'immaginazione è comunque offerta in G II210 / E4d6.

50

di ciò che può esprimere circa la propria struttura, cioè non può celare alcun difetto estetico, è impossibile che, da un qualche esame microscopico, siano tratti elementi che non potessero essere colti con la semplice vista, che mostrino che essa è brutta. Se una mano è bellissima, questa è dunque una garanzia (cioè una conoscenza inadeguata: la garanzia, evidentemente, non è certezza) del fatto che essa non presenta disfunzioni strutturali. Il genere di sapere necessario a identificare una mano come bella è quindi determinato in termini prettamente antropologici: è per il fatto stesso di avere mani che sappiamo se una mano è bella oppure no, e quindi, se troviamo bella una mano, non possiamo ingannarci su questo punto (a meno di ingannarci sulla maggior parte delle altre cose che dipendono dalle basi elementari della nostra cultura) (22).

In breve, se una mano appare bellissima, non c'è alcun dubbio che anche lo sia, perché una mano che appaia come bellissima non può nascondere segni che potrebbero dimostrare il contrario. La bellezza del corpo umano non può quindi costituire un segno ingannevole o non veridico, cioè non può essere assimilata a un miraggio. Se quindi la bellezza è un effetto nel contemplante, come Spinoza afferma nella

lettera a Boxel, questo «effetto» non può tuttavia risultare ingannevole; ma in che consiste, allora, l'ipoteca soggettivistica che allo statuto della bellezza come «effetto» è associata? Tale ipoteca si reggeva appunto sull'ipotesi che la bellezza sia un miraggio: se questa ipotesi crolla, allora non esiste alcuna ragione ulteriore per parlare di un soggettivismo estetico spinoziano. La risorsa ulteriore del soggettivismo, infatti, non potrebbe consistere se non nella pretesa, derivante dall'avvenuto ripristino del legame tra soggetto e mondo (23),

22 Si potrebbe obiettare a quest'idea che essa è troppo rozza e semplicistica. In effetti, la conoscenza della bellezza della mano ha un suo cultore specifico: il feticista della mano. Non intendiamo affatto sottovalutare l'importanza di questo sapere; tuttavia il tenerne conto ci condurrebbe troppo lontano dalla discussione attuale.

23 Un soggettivismo che abbia riallacciato i legami con il mondo esterno altro non è, a nostro avviso, che un oggettivismo rovesciato (su ciò cfr. infra, cap. III, § 1, luogo concernente Cartesio). Poiché tuttavia, come già abbiamo osservato, l'estetica spinoziana è solitamente descritta come soggettivistica, è sulla sola categoria di soggettivismo che queste analisi sono incentrate.

51

secondo cui esisterebbero nella nostra mente contenuti autonomi - dipendenti cioè non dagli oggetti, ma dal nostro spirito -capaci di riferirsi al mondo esterno, facendocelo così conoscere. Ora questa pretesa è del tutto illegittima per Spinoza, perché essa implica, da parte della mente, un libero potere rappresentativo sulla realtà. Se quindi cade il soggettivismo inteso come solipsismo (cioè l'idea che la bellezza sia un fantasma), non esiste un soggettivismo come rappresentazionalismo (cioè l'idea che la bellezza, pur non essendo un fantasma, è una rappresentazione libera o convenzionale della mente) che possa sostituirlo. Pertanto, se crolla l'ipotesi che la bellezza sia un fantasma, cade con essa anche la possibilità, cui più sopra facevamo riferimento, che nell'«effetto prodotto nel contemplante» in cui la bellezza consiste sia dato qualcosa di più che nella pura sensorialità del soggetto (24). Dire che la bellezza è nel contemplante significa insomma dire che essa coinvolge il corpo al livello superficiale della sensorialità (quello, appunto, della «contemplazione»), piuttosto che al livello profondo delle dinamiche etico-appetitive; ancor più

semplicemente, significa dire che l'uomo è dotato di occhi. La bellezza è quindi un effetto solo perché è lo strato superficiale di una conoscenza che presenta fenomeni più profondi (quelli facenti capo al bonum e quindi all'etica del corpo), e non perché essa non rientri legittimamente nel fenomenismo corporeo. Vedremo ora come alle stesse conclusioni si pervenga a partire da un diverso percorso concettuale.

3. Titillatio. Riesame dell'«estetica del solletico»

Avevamo esordito con la petite phrase spinoziana che parla di nervi e di stimoli, dichiarando quasi subito che essa ci sembrava poco convincente ma motivando solo indirettamente la nostra opinione. Prima di riconsiderare il problema alla luce delle precedenti analisi, dobbiamo ricordare alcuni punti di ba-

24 Cfr. supra, cap. I, § 2. Il contenuto del paragrafo che ora introduciamo può essere considerato come sviluppo della «seconda conseguenza» (della identificazione tra ordine e bellezza) analizzata in quel luogo.

52

se. Il primo, generale elemento che non può non colpire il lettore che abbia una qualche dimestichezza con Spinoza è che, secondo tutte le apparenze teoretiche ed ermeneutiche, il filosofo olandese non può prendere in conto, in termini di reale spiegazione, una descrizione della percezione che faccia riferimento al moto dei nervi, a meno di non aver fretta di colpire nel modo più rapido un bersaglio metafisico. Non alludiamo qui soltanto alla quinta parte dell'Etica, in cui Spinoza polemizza contro «l'ipotesi occulta» della ghiandola pineale da un punto di vista metafisico (25), quanto piuttosto alla progressiva liquidazione della neurologia che nella sua propria filosofia si compie, la quale passa sia per precise scelte lessicali - come la rinuncia alla nozione di *sensatio* (26) -, sia per radicali transizioni concettuali: anzitutto, la sostituzione dell'idea di immagine cerebrale (27) con la tutt'altra idea di immagine corporale. Questa transizione è di un'importanza assoluta nello spinozismo. La si potrebbe esporre nel modo che segue: parti del corpo come il cervello, i sensi o i nervi non illuminano il modo in cui noi conosciamo più di quanto lo facciano le

nostre mani o le nostre gambe; nessuna attitudine mentale che ci riguardi può essere spiegata attraverso un ricorso alla neurologia. Quest'ultima può ben descrivere quello che accade in noi quando conosciamo, ma non può dirci proprio nulla a riguardo della natura della conoscenza (28). Dati questi presupposti generali, ricordiamo inoltre che l'estetica del solletico» si fonda su tre principi: 1) i nostri nervi sono stimolati dalle cose esterne in modo piacevole o spiacevole; 2) la stimolazione nervosa piacevole può essere inoltre giovevole per i nostri nervi; 3) il giudizio sul bello è causato dalla riflessione sul carattere giovevole di una stimolazione nervosa piacevole.

25 Cfr. GII278-279/E5praef.

26 Cfr. E MIGNINI, Annotazioni sul lessico del «Tractatus de intellectus emendatione», in Aa.Vv., Spinoziana, cit., pp. 120-121.

27 Presente per esempio in G I 149 / PPC 31, ma, come espressione di una dottrina direttamente sostenuta da Spinoza, anche in G I 234 / CM 113: «Immaginare non è altro che sentire le tracce che vengono lasciate nel cervello dal movimento degli spiriti, movimento che è eccitato nei sensi dagli oggetti».

28 Cfr. M. SALUCCI, Mente/Corpo, La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 99, testo di cui in più occasioni abbiamo tenuto conto.

53

Una discussione di questi tre punti non può che mostrare, in primo luogo, come il concetto spinoziano di titillatio si discosti profondamente da quello cartesiano. 1) Spinoza definisce la titillatio come un affetto, in quanto essa costituisce uno dei modi in cui la laetitia si esprime, e più in particolare in quanto - a differenza di manifestazioni puramente corporee come «il tremito, il pallore, il singhiozzo, il riso» (29), ecc. - è riferita sia alla mente che al corpo (30). Poiché è un affetto, la titillatio è un'idea inadeguata (31): essa è dunque una forma di conoscenza in senso proprio, come peraltro lo sono letizia e tristezza. Ciò va inteso in senso letterale: come è proprio essendo gioiosa che la mente conosce il bene reale del corpo (32), così la titillatio dà propriamente a conoscere un bene che gratifica il corpo. E come la letizia è letteralmente il sapere, di cui la mente dispone, che il corpo ha incrementato la propria potenza generale, così il piacere in cui la titillatio consiste è una conoscenza analoga, solo riferita a una potenza parziale o squilibrata, cioè a un bene relativo e incerto (33).

Non diremo quindi, a meno di incorrere in un pleonasmo, che la titillatio sia l'idea del piacere del corpo; diremo invece che essa è l'idea-piacere che ci dà a conoscere qualcosa che è cambiato nel corpo: per esempio, una gratificazione corporea occorsa per mezzo della vista. 2) Poiché il carattere giovevole dell'evento corporeo è il contenuto dell'idea-piacere che è l'affetto noto come titillatio, evidentemente tale carattere giovevole non può costituire una variabile della stimolazione piacevole: diremo al contrario che, in quanto vi è titillatio, in tanto il corpo

29 Spinoza li considera (cfr. G II 189 / E3p59sch) «affezioni esterne del corpo, che si osservano negli affetti», e che «si riferiscono al solo corpo, senza alcuna relazione con la mente».

30 Cfr. GII149/E3p11sch.

31 Cfr. anzitutto GII144-145 / E3p3.

32 Cfr. GII215/E4p8.

33 Cfr. G II 204 / E3dgaexpl: «Invero tutte le idee che abbiamo dei corpi indicano [per G II 104 / E2pl6c2] più la costituzione attuale del nostro corpo che la natura del corpo esterno; e quella, che costituisce la forma dell'affetto, deve indicare, ossia esprimere la costituzione del corpo o di qualche parte di esso, costituzione che lo stesso corpo, o qualche parte di esso, ha per il fatto che la sua potenza di agire, ossia forza di esistere, viene aumentata o diminuita, aiutata o impedita».

54

sperimenta necessariamente un bene o una gratificazione, seppure limitati e parziali. Il carattere giovevole della stimolazione non può cioè aggiungersi al suo carattere piacevole, dal momento che ne costituisce il contenuto. Non esiste un piacere che non sia anche, per ciò stesso, un qualche bene (34) (pur parziale, superficiale o non privo di controindicazioni). 3) Se l'impressione di bellezza, cioè la stessa titillatio, ha per contenuto la gratificazione corporea veicolata da una certa stimolazione - gratificazione dalla quale tale impressione non può dunque essere causata, a meno che l'ideato possa causare l'idea (35) -, ne deriva che la bellezza non può essere un fenomeno soggettivo ossia una libera rappresentazione dello spirito: la bellezza non è il modo in cui noi ci rappresentiamo liberamente il bene che sperimentiamo, ma è un segno necessario di questo bene. Essa non può essere un giudizio soggettivo o autonomo, per il fatto stesso che la natura della cosa ne

costituisce il contenuto. Certo, la natura della cosa costituisce il contenuto del giudizio estetico solo nella stretta misura in cui tale natura interagisce con il corpo del soggetto: ma questa è una condizione strutturale e imprescindibile dell'intera conoscenza del primo genere, e non può quindi valere come prova della «soggettività» dell'impressione di bellezza. In altre parole, la percezione della bellezza può essere intesa come soggettiva solo nel senso che essa è una conoscenza confusa e limitata: il che non depone a favore di un concetto soggettivistico in senso proprio della percezione medesima.

Della nostra elaborazione, ci interessa conservare in particolare due spunti. In primo luogo, non possiamo sostenere che, seppure la bellezza sia un fenomeno, si tratti nondimeno di un fenomeno soggettivo: per sostenere questo, dovremmo poter mostrare che esiste, nell'ordine della conoscenza inadeguata

34 Sulla opposizione di Spinoza alle «etiche del senso di colpa», nemiche giurate del piacere oltre che della gioia, cfr. CRISTOFOLINI, Spinoza edonista, cit., p. 68.

35 «L'essere formale delle idee ammette per causa Dio, soltanto in quanto viene considerato come cosa pensante, e non in quanto è spiegato da un altro attributo. Cioè le idee, tanto degli attributi di Dio, quanto delle cose singole, non ammettono come causa efficiente gli stessi ideati, ossia le cose percepite, ma lo stesso Dio, in quanto è cosa pensante» (G II 88 / E2p5).

55

cui siamo costantemente esposti, un solo evento che non metta in rapporto almeno due corpi (che cioè non implichi la sovrapposizione tra il nostro proprio corpo e quello che ci affetta). Poiché l'occorrenza di un tale evento non si dà, sarebbe privo di senso affermare che la bellezza sarebbe sì un fenomeno, ma «soggettivo» (36); oppure si può convenzionalmente accettare l'espressione, specificando però che quella «soggettività» designa esclusivamente la natura informativa superficiale che è propria del bello, e non invece un genere di fenomeno distinto da quelli «oggettivi». Tutto il senso che possiamo dare al soggettivismo estetico spinoziano è quindi questo, che quelli estetici sono fenomeni cognitivi deboli rispetto ai fenomeni d'altra natura (in particolare a quelli etici, riguardanti cioè i nostri appetiti profondi); il che costituisce però un'accezione minimale di soggettivismo, che

nessun vero soggettivista sarebbe disposto ad accogliere come fondante. In secondo luogo, se l'impressione di bellezza non si distingue da quell'affetto che è la *titillatio*, se ne deve concludere che l'impressione di bellezza, in quanto affetto, è a tutti gli effetti una conoscenza. La bellezza è conoscenza in quanto, incontrandola, intravediamo attraverso una parte del nostro corpo un'aspettativa di giovamento corporeo globale o comunque di maggior estensione rispetto al senso in noi prevalentemente affetto. La *titillatio* non designa dunque un evento reattivo del nostro corpo, circoscritto a una ben precisa stimolazione, bensì profila un contesto emotivo entro il quale ci muoviamo (37). Essa significa che, in quanto siamo solleticati nel corpo, la nostra mente è incuriosita, piacevolmente inquieta, resa vivace e attenta dalle aspettative che la nostra *Umwelt* immaginativa ci offre. La *titillatio* spinoziana è promessa e aspettativa di piacere non priva di un certo connotato di voyeurismo,

36 Osserva assai opportunamente R. DIODATO, Vermeer, Góngora, Spinoza. Inestetica come scienza intuitiva, Bruno Mondadori, Milano 1997, p. 186, che «la nozione di soggettività è priva di senso nel lessico spinoziano».

37 Per questo e per molti altri aspetti del suo pensiero, Spinoza ci sembra assai più un precursore di un certo genere di comportamentismo che non un tradizionale fautore del meccanicismo. Una prima, utile introduzione al rapporto tra comportamentismo e ciò che, per brevità, indichiamo qui come «mentalismo» è offerta da SALUCCI, *Mente/Corpo*, cit., pp. 77-81.

56

perché è una «sinestesia» edonistica: rimbalzo da un senso all'altro (38), da una parte all'altra del corpo.

4. Admiratio

Sul problema del senso in cui intendere l'estetica del filosofo olandese (problema motivato tra l'altro dal carattere stesso di questa disciplina, che è certo la più sfuggente e inafferrabile tra quelle che compongono la filosofia), (39) gli studiosi hanno dato soluzioni di vario genere (40), nella comune consapevolezza che lo Spinoza «estetico» non si esaurisce nelle sue enunciazioni critiche circa il bello. Concordiamo

con questa esigenza generale, che noi stessi faremo valere nei prossimi capitoli, ma riteniamo che il problema dell'estetica spinoziana dovrebbe essere affrontato anche dal punto di vista di una ricostruzione del senso del *pulchrum* spinoziano. Se, come le pagine precedenti mostrano, la critica spinoziana di questa nozione presuppone un allineamento dottrinale tutt'altro che ovvio, allora questo sforzo interpretativo non è illegittimo, perché non urta contro un limite filosofico, bensì principalmente contro una serie di riserve epocali, ideologiche e retoriche. I prossimi paragrafi cercheranno dunque di definire i confini di una nozione che, come è tradizionalmente noto, non è fatta di una stoffa sola. La prima nozione utile alla ricerca, d'altronde, non deve essere cercata tra le righe dell'opera del filosofo olandese. Egli parla espressamente dell'*Admiratio*, dedicandole analisi specifiche. Non è un caso se noi perveniamo a questo concetto attraverso l'esame della *titillatio*: tra le due idee, in effetti, vi è una notevole affinità. Ma la *titillatio* è per così dire la sorella minore dell'*admiratio*: la quale, per parte propria, presenta una dimensione più spiccatamente «spi-

38 Sul «rapporto reciproco tra vedere e toccare, tra tatto e visione» si è recentemente soffermato, anche sulla scorta di Merleau-Ponty, E. DESIDERI, *Forme dell'estetica. Dall'esperienza del bello al problema dell'arte*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 8.

39 Cfr. M. MODICA, *Che cos'è l'estetica. Filosofia, poetiche e teorie delle arti: storia, problemi, confini*, Editori Riuniti, Roma 1987, p. 9.

40 Per una panoramica delle «interpretazioni novecentesche dell'estetica spinoziana» cfr. MIGNINI, *Ars imaginandi*, cit, pp. 389-430.

57

rituale» rispetto alla nozione che le è imparentata, configurandosi non solo come percezione di ciò che è ameno o gratificante, ma anche come stima rivolta a ciò che è degno (41), o, inversamente, persino come orrore, inteso però in senso positivo e specifico (42). Ci si potrebbe facilmente attendere, da parte di Spinoza, in primo luogo una svalutazione di quella meraviglia che nell'*admiratio* è incorporata, e che la tradizione classica, anche nei suoi risvolti metafisici, aveva invece esaltato come disposizione primaria al conoscere. In verità, Spinoza ribalta i termini piuttosto che i valori del problema (43), considerando la meraviglia come un effetto anziché come una causa (44). Se la

meraviglia non è origine della conoscenza, non è neppure causa del pregiudizio, del quale costituisce semmai la conseguenza. L'ignoranza delle cause fa infatti sì che noi siamo soliti cogliere bellezza o dignità talora in conformità con ciò che loderemmo nell'uomo, talaltra in difformità da ciò (45), laddove invero non è se non nuda natura. L'*admiratio* è descritta da Spinoza dapprima come l'affetto consistente nel soffermarsi presso la cosa, a cagione della sua singolarità in rapporto a cose a essa simili (46). Ma, come più oltre nell'*Etica* viene mostrato, l'ammirazione è solo un affetto improprio, perché non consiste se non in una certa distrazione della

41 Cfr. GII 180 / E3p52sch.

42 Nello scolio appena citato, Spinoza afferma tra l'altro che l'ammirazione è «orrore, se ammiriamo l'ira, l'invidia, eccetera, di un uomo», piuttosto che le sue virtù. Che cosa può significare questa contemplazione positiva (che cioè non implica repulsione) del vizio o della passione se non l'abbozzo di un'idea del sublime, inteso nella sua accezione più cupa?

43 Lo stesso legame tra meraviglia e stupor è svolto da Spinoza in una chiave inedita: quella della costernazione, su cui cfr. G II201-202 / E3da42expl.

44 Così in KV 45, in cui la meraviglia è riconosciuta come la prima delle passioni che si contraggono attraverso l'opinione.

45 Cfr. G IV 89-90 / Ep. XIX 109: «E ciò, di fatto, chiunque è disposto ad ammetterlo, perché chiunque osserva con ammirazione negli animali ciò che detesta e vede con ripugnanza accadere fra gli uomini, come le guerre delle api e la gelosia delle colombe, ecc.: cose che si disprezzano in mezzo agli uomini e che invece sono indizi di maggior perfezione negli animali».

46 Il fondamento è dato da G II 179 / E3p52: «Un oggetto, che prima abbiamo visto insieme con altri, o che immaginiamo non abbia nulla che non sia a molti comune, non lo contempleremo tanto a lungo, quanto quello che immaginiamo abbia qualcosa di singolare».

58

mente, che la trattiene - facendola perseverare nel suo stato (47) -dal comune corso delle percezioni, e che per questa ragione è identificabile con la forma stessa del *contemplare*, mediante cui la mente immaginante esprime la propria natura. La rettifica di questo punto

merita di essere sottolineata. Mentre, nella sequenza delle proposizioni, l'ammirazione ha un fondamento positivo, motivato dalle prerogative di novità e singolarità delle cose contemplate, nella sezione dedicata alle definizioni degli affetti questo elemento viene a cadere (48): dal che sembra conseguire che noi non ammiriamo le cose perché varie, ma piuttosto troviamo varie o inconsuete le cose perché ammiriamo, cioè in primo luogo perché contempliamo. E perché la nostra immaginazione è strutturata in modo tale da farci soffermare per un tempo indefinito (cioè finché non sia modificata da nuove affezioni) sulle immagini delle cose che noi, anche, siamo capaci di giudizi estetici. Ciò non significa che ogni atto contemplativo sia un giudizio estetico; ma significa certamente che in ogni giudizio estetico non è dato nulla di più di ciò che è dato in un atto contemplativo. Indubbiamente, percepire non significa per ciò stesso ammirare: e tuttavia, ammirare non significa nulla più che percepire. L'atto tetico del conoscere non si esaurisce nell'atto estetico dell'ammirare, ma nell'atto estetico dell'ammirare non vi è nulla che non sia nell'atto tetico del conoscere. Si può infatti dare l'idea senza l'affetto, afferma Spinoza, ma non l'affetto senza l'idea: ovvero, l'idea può anche non essere un affetto, ma l'affetto - e per affetto può essere inteso, qui, ogni atto mentale non teoretico - non può non essere un'idea (49).

Consideriamo ora il tema dell'*admiratio* non con riferimento alla mente, ma in funzione delle sue conseguenze sul corpo.

47 Cfr. GII147/E3p9.

48 Cfr. G II 191-192 / E3da4expl: «Sicché l'immagine di una cosa nuova, in sé considerata, è della stessa natura delle altre; e per questo motivo non enumero l'ammirazione fra gli affetti, né vedo alcuna ragione di farlo, dal momento che questa distrazione della mente non sorge da nessuna causa positiva, che distragga la mente dalle altre cose, ma solo dal fatto che manca la causa per cui la mente, dalla contemplazione di una certa cosa, sia determinata a pensare ad altre cose».

49 Cfr. GII 85-86/E2ax3.

59

Se ci fosse lecito impostare il nostro discorso su ampie scale epocali, diremmo che la prima connotazione che possiamo offrire del *pulchrum* spinoziano (vedremo che non è l'unica) è in qualche modo anacronica.

L'admiratio origina o comunque rivela la varietas: è, questo, un tema decisamente più cinquecentesco che secentesco, e in particolare è un tema manierista (50). È stato peraltro giustamente messo in rilievo il carattere fortemente selettivo che dovrebbe ispirare un accostamento tra la filosofia di Spinoza e l'arte a lui contemporanea (51) e, insieme, è stato proposto un raffronto tra la filosofia spinoziana e la pittura di Vermeer (52), che ci pare per molti aspetti fondato e certamente suggestivo. Ma la filosofia di Spinoza rinvia anche, a nostro avviso, ad alcuni aspetti (teorici assai più che realizzativi, o forse addirittura teorici e in nessun modo realizzativi) della «maniera» cinquecentesca, soprattutto in relazione alla concezione, propria di questa, secondo cui il corpo dell'artista è sollecitato a misurare la propria potenza inventiva contenendo in pari tempo la tentazione del mero virtuosismo, attraverso opportune tecniche (già elaborate nella letteratura cortigiana) di «sprezzatura» (53). Il manierismo è l'epoca dell'arte classica in cui tecnica e natura maggiormente si approssimano: il che è precisamente ciò che Spinoza sembra intendere quando parla di ars (54). Certo, questo termine non è usato dal filosofo in un senso immediatamente estetico. Ma le vie del riduzionismo non sono infinite. Se è dal solo corpo, come Spinoza ritiene in base al suo monismo doublé face, che sfociano pitture e architetture, allora il tempio è prodotto dall'uomo precisamente come la tela è prodotta dal ragno (o viceversa): come i ragni filano tele, così gli uomini costruiscono cattedrali. Questo geniale pensiero di Spinoza, profondamente im-

50 Sul problema della varietà nell'arte manierista cfr. J. SHEARMAN, *Mannerism*, 1967; tr. it. a cura di M. Collareta, *Il Manierismo*, S.P.E.S., Firenze 1983, pp. 108-114.

51 Cfr. R. DIODATO, *Immagine dell'assente. Vermeer e Spinoza*, Il Melograno, Bollate 1994, p. 65.

52 Cfr. op. cit. e Idem, *Vermeer, Góngora, Spinoza*, cit., pp. 17-31 e 265-294.

53 Cfr. A. PINELLI, *La bella maniera. Artisti del Cinquecento tra regola e licenza*, Einaudi, Torino 1993, pp. 99-100 e 111.

54 Cfr. E3p2sch e il commento di AMOROSO, *Il caso Spinoza*, in Idem, *Ratio & aesthetica*, cit., p. 155.

popolare e antiaristotelico (55), implica che la cattedrale o il tempio siano tutt'altro che casi particolari della produzione umana. Se acconsentiamo, per ragioni di brevità e chiarezza, a denominare «opere della cultura» cose come il tempio o la cattedrale, dovremo allora dire che la produzione di cultura è la forma specifica in cui si esprime la potenza di agire della natura nell'uomo, come la produzione di natura è la forma specifica in cui si esprime la stessa potenza di agire della natura nell'animale. La cultura non è per nulla una «seconda natura» dell'uomo; essa è la sua natura assolutamente prima. «Cultura» è semplicemente il nome che la natura ha nell'uomo: pertanto, ridurre l'estetica all'ontologia (in nome di quello che, in parallelo con l'etica, costituirebbe un ontologismo estetico), o la «cultura» alla natura, significa in realtà predicare lo Stesso dello Stesso (56).

5. Bellezza e forma. Un'illazione

Il *pulchrum* spinoziano non è *proportio*: è *formositas*. Alla *varietas* cui l'*admiratio* ci conduce si unisce così un secondo concetto, che ne costituisce il complemento. Non poche sono però le riserve che, di primo acchito, si oppongono alla nostra identificazione. In contrapposizione alla *venustas*, che indica il bello ornamentale, la *formositas* denota presso i filosofi scolastici il bello «strutturale» (57). Lo stesso riferimento alla forma che

55 Antiaristotelico perché riconduce ogni causa al genere della causa immanente, sconvolgendo la classificazione delle cause presente (tra gli altri luoghi) in ARISTOTELE, *Metafisica*, Z 7 1032 a 12-13, cioè la celebre dottrina secondo cui le cose si generano *physei*, *techne* oppure *apò tautomdtou* (cioè per caso o, anche, «spontaneamente»; ma altrove Aristotele distingue quest'ultimo significato). Sul carattere generalmente intransitivo della causa spinoziana (sull'aspetto, dunque, per cui la causalità divina costituisce il modello di ogni altra causalità possibile) cfr. DELEUZE, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., pp. 72-73.

56 Ci sembra pertinente compendiare queste riflessioni con quelle «epocali» di MIGNINI, *Ars imaginandi*, cit., p. 312.

57 Cfr. TATARKIEWICZ, *Storia di sei Idee*, cit., p. 196. Secondo l'Autore, la nozione di *formositas* costituisce una variante di quella che egli stesso ha definito come «"Grande Teoria" dell'estetica europea»

(cfr. op. cit., p. 151): la teoria del bello come proporzione che, preannunciata dai pitagorici, si sviluppa con i pensatori greci classici, costituendo un modello (tuttavia non unitario né omogeneo, sulla cui «vastità» e «imprecisione» si soffermano E. FRANZINI - M. MAZZOCUT-MiS, *Estetica. I nomi, i concetti*,

61

questo genere di bellezza implica (in un contesto medioevale, poi, che si ispira direttamente ad Aristotele) sembra non poter essere inteso senza menzionare non solo la lezione dello Stagirita, ma anche la filosofia di Socrate e di Platone. Il rischio, nel-l'attribuire a Spinoza una nozione del bello come *formosum*, è dunque anzitutto quello di fargli il torto di associare il suo nome ad autori da lui ben poco stimati (58). Ma questo rischio è subito eluso, non appena si tenga presente che, se identifichiamo il bello spinoziano con la *formositas*, ciò implica che, al concetto di forma che di questo genere di bello costituisce la radice, noi sottrarremo ogni riferimento alla forma intesa in senso classico (59). Non si tratta (solo) di una tattica per difendere un'illazione, ma di una chiara esigenza teoretica, che nasce dalla constatazione che nulla è meno spinoziano del binomio forma/materia, e che dunque il senso in cui Spinoza parla di forma è completamente estraneo alla lezione classica. Quella che ci apprestiamo a descrivere è quindi una *formositas* in cui il riferimento alla forma è dettato dal concetto spinoziano, e non dal concetto classico, di forma (60). Si potrebbe obiettare che una *formositas* siffatta *formositas* più non è. Ma la tavolozza di filosofemi su cui l'interprete lavora è ristretta: se dunque intende proporre degli argomenti, è giocoforza che egli usi parole vecchie in senso nuovo o viceversa. Un concetto che, come quello di *formositas*, rinvia all'idea di struttura è un concetto su cui si può lavorare, seppure in modo critico, in un testo dedicato a Spinoza. Se d'altronde un'asso-

le correnti, Bruno Mondadori, Milano 1996 2, p. 155) il cui predominio nella cultura sarà, a suo avviso, bimillenario.

58 Cfr. G IV 261 / Ep. LVI 244: «L'autorità di Platone, di Aristotele e di Socrate non ha per me gran valore».

59 Sull'ampia pletora di problemi ontologici, politici e prospettici che la nozione di forma implica cfr. il recente, ricco volume di P. Godani, *L'informale. Arte e politica*, Edizioni ETS, Pisa 2005, segnatamente pp. 31-72.

60 Analisi che si distinguono dalle nostre perché ontologiche piuttosto che gnoseologiche, ma con le quali tuttavia concordiamo, sono quelle di V. Morfino, *La scienza delle «connexiones singulares»*, in Aa.Vv., *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, a cura di E. Del Lucchese e V. Morfino, Ghibli, Milano 2003, segnatamente pp. 182-183, volte a mostrare la presenza in Spinoza di un «primato dell'incontro sulla forma» analogo a quello pensato da Lucrezio, Machiavelli, Althusser. Cfr. inoltre MORFINO, *Incursioni spinoziste*, Mimesis, Milano 2002, pp. 169-194.

62

nanza di questo genere non potesse essere legittimamente raccolta, risulterebbe impossibile non solo un tentativo di identificare il *pulchrum* spinoziano, ma persino una ricostruzione dell'estetica di Spinoza che si spingesse appena oltre l'idea che egli «criticò il bello e si disinteressò d'arte». È stato peraltro osservato che l'esperienza estetica, nel moderno, si nutre di «residualità»: è dunque proprio al «residuale» che, per amore o per forza, lo studioso di estetica operante in contesti culturali poco accoglienti (come appunto lo spinozismo) dovrà rivolgersi (61).

Cominceremo con il trarre le prime conseguenze della nostra illazione dissuadendo una lettura della (presunta) *formositas* spinoziana quale espressione della conformità delle cose alle loro funzioni. Questa interpretazione, che non ci appare plausibile, potrebbe essere facilmente ricondotta all'idea che una cosa è bella perché conforme al proprio modello. Le due idee, che si è soliti distinguere come idea «socratica» e idea «platonica» del bello (62), sono in realtà una sola: tra le prerogative che costituiscono il modello o l'*eidos* di una cosa, infatti, compariranno necessariamente tanto i valori di proporzione e di simmetria che la qualificano esteriormente quanto i requisiti di carattere funzionale che la identificano. Il problema di questa idea - che noi considereremo come perfettamente unitaria - è che essa, coerente con il genere di metafisica entro cui sorse, non può che risultare inconcepibile per Spinoza. Un filosofo classico può infatti pensare che un oggetto può essere più o meno conforme al proprio modello, e quindi più o meno atto alle funzioni che gli sono richieste. La ragione per cui egli può pensare questo è che la sua idea di perfezione è, essenzialmente, relativa: una cosa può essere più o meno perfetta in rapporto al

modello. Ma questa idea di perfezione è - almeno di diritto - del tutto estranea al pensiero di Spinoza.

61 Sulla scorta delle analisi di M. Barale, *Immagini della ragione. Logos e ratio all'alba della scienza moderna*, Guida, Napoli 1983 circa le trasformazioni subite in epoca moderna dalla *physis* e dal *logos* classici, L. AMOROSO, *Estetica e metafisica*, «Teoria», W1986/1, ora in IDEM, *Inestetica come problema*, Edizioni ETS, Pisa 1988, p. 55, sottolinea appunto la residualità della «dimensione estetica» nella modernità.

62 TATARKIEWICZ, *Storia di sei Idee*, cit., p. 161, ritiene che l'idea socratica del bello esprima una «riserva» alla «Grande Teoria», che pure non la «inficciò».

63

Quantunque con ambiguità anche notevole, da noi fugacemente vagliata (63), Spinoza sostenne una nozione strettamente ontologica della *perfectio*, cioè affermò l'identità tra realtà e perfezione. (64) Il principio può essere espresso come segue: la perfezione non è mai perfezione della struttura di una cosa; bensì perfezione significa struttura di una cosa. Se quindi una cosa fosse più perfetta di un'altra, ciò non potrebbe significare che ha una struttura più perfetta, ma solo che incarna in modo più perfetto la propria struttura: la quale, pertanto, ha da essere comune tra le due cose, talché due cose, una delle quali fosse più perfetta dell'altra, dovrebbero avere una struttura dello stesso genere. Ma la struttura di un corpo è la stessa essenza di questo, vista sotto specie di eternità: (65) il che significa che un certo genere di struttura (per esempio, quello proprio della mano) è una verità eterna, cioè che strutture dello stesso genere sono sempre una sola struttura. Pertanto, di una stessa struttura corporea, non si danno più generi o fogge; ed è dunque impossibile che la differenza tra due cose, che hanno la medesima struttura, dipenda dal modo in cui esse diversamente la incarnano, cioè nella fattispecie non si dà il caso che una mano sia più bella di un'altra per il fatto di incarnare più perfettamente la struttura o il modello della mano. Se quindi traduciamo in linguaggio spinoziano l'idea che una cosa sia bella in quanto conforme al proprio modello, otteniamo precisamente il corrispettivo estetico di quell'ontologismo dal quale Spinoza si era tratto fuori in etica, riconoscendo in esso un vicolo cieco; otteniamo cioè una versione possibile della metafisica

scolastica dei termini trascendentali: quella per cui ogni cosa, in quanto cosa, è anche bella. Senza il minimo dubbio, dunque, non si può attribuire a Spinoza una

63 Cfr. *supra*, cap. I, § 3.

64 Cfr. G II 85 / E2d6. In Spinoza, la possibilità di concepire in senso relativo la perfezione è ulteriormente resa assurda dal fatto che, se la realtà è la stessa perfezione, d'altro canto quanta più realtà un oggetto abbia, tanti più attributi gli si devono attribuire (cfr. G II 51 / Elp9). Su questi problemi, a proposito dei quali cfr. anche G IV 278 / Ep. LXIV 260, restano ancora valide le osservazioni di P. LachiÉZE-Rey, *Les origines cartesiennes du Dieu de Spinoza*, Vrin, Paris 1950 2, p. 78.

65 Cfr. G II 295 / E5p22. Sul rapporto o struttura del corpo come «verità eterna» cfr. DELEUZE, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., p. 46.

64

teoria del «bello strutturale» che significhi la conformità di una cosa alle proprie funzioni o alla propria struttura di riferimento, a meno di riportare le lancette dello spinozismo all'ora dei Pensieri metafisici e delle discussioni a essi connesse.

Come già vedemmo, Spinoza usa il concetto di forma in almeno due accezioni: per designare la forma esteriore del corpo, il suo aspetto, e anche per designare la sua struttura. In questa seconda accezione, la forma è determinata dalla costanza di rapporto tra le parti che compongono il corpo. (66) Ma abbiamo anche visto come la «forma esteriore» non possa essere considerata come il cieco sigillo della struttura: di questa costituisce, al contrario, l'immagine. (67) Ora la bellezza è forma esteriore dei corpi; e quindi la bellezza può ben essere intesa come immaginazione della fabbrica, cioè conoscenza inadeguata dell'*aptitudo* (68) che appartiene al corpo. La bellezza della mano, per esempio, è conoscenza inadeguata (cioè, nella *fattispecie*, garanzia sufficiente) del fatto che la struttura di questa è esente da difformità. Il bello spinoziano è dunque «strutturale» non nel senso che, per Spinoza, la bellezza sia da identificarsi con la struttura operativa di una cosa: bensì nel senso che la bellezza ci consente di conoscere, quantunque in modo inadeguato, la struttura operativa di una cosa. Il passaggio essenziale consiste nel trasporre la bellezza dal lato della cosa al lato della conoscenza della cosa: ciò che è possibile - come meglio vedremo in seguito - in quanto lo spinozismo consente di pensare l'indi-

scernibilità tra la forma e l'immagine, tra l'aspetto di una cosa e l'immaginazione che le si riferisce. (69) Di questa trasposizione conosciamo, per il momento, almeno un aspetto: quello che ci ha condotto, nelle pagine precedenti, a problematizzare il senso

66 Cfr. G II 239 / E4p39: «Ciò che costituisce la forma del corpo umano consiste in ciò, che le sue parti si comunichino reciprocamente i loro movimenti secondo un certo rapporto».

67 Cfr. supra, % 2.

68 Usiamo qui questo sostantivo per indicare la costellazione semantica cui fanno capo costrutti spinoziani quali «rendere atto», «essere atto», ecc. Cfr. per esempio G II103 / E2pl4, GII239 / E4p38, GII240 / E4p39, GII304 / E5p39.

69 Cfr. infra, cap. III, § 2.

65

soggettivistico dell'idea spinoziana che la bellezza sia «nel contemplante». Abbiamo già messo in evidenza come un'interpretazione non standard di questo asserto consenta di concepire il bello spinoziano come strato dell'immaginazione, concernente quelle formazioni figurali di superficie che costituiscono la prima apertura possibile sulle dinamiche corporee più profonde. Ma questo, specifichiamo ora, altro non significa se non la possibilità - alternativa allo schema classico, e tuttavia capace di rinnovarlo - di restaurare il legame, scisso dalla modernità, tra il pulchrum e il bonum. In tal senso, estetica e etica si riallacciano in modo inedito, la prima costituendo non altro che il punto di maggior superficialità, o di minor profondità, della seconda. Tenteremo ora di verificare come questa dinamica della superficie e del profondo sia in atto nel discorso di Spinoza, accostandoci a un suo tema specifico.

6. Bellezza e libidine

L'idea di bellezza è pensata nell'Etica, oltre che nell'accezione fintamente cartesiana della titillatio e nella forma dell'admiratio, attraverso l'idea di libido, che costituisce un affetto a sé. (70) È il bello che è in gioco nella libidine: la quale infatti nasce, dice Spinoza, dall'aspetto esteriore degli individui. (71) Il tema della libidine è legato poi, per il tramite della gelosia, in particolare alla donna, (72) ed è ripreso nell'ultimo paragrafo dell'ultima opera di Spinoza. Secondo il

Trattato politico, una delle ragioni per cui non è auspicabile la partecipazione delle donne al governo è il fatto che gli uomini, amando le donne per sola libidine, apprezzano il loro ingegno in funzione della loro avvenenza. (73) An-

70 La libidine, definita in G II 202 / E3da48 come «la cupidità, e amore, di mescolare i corpi», è accostata (cfr. parzialmente GII243 / E4p44sch) ad affetti quali l'ambizione, la gola, l'ubriachezza e l'avarizia, che «sono specie di delirio, nonostante che non siano enumerate fra le malattie».

71 «L'amore meretricio, cioè la libidine di generare [...] nasce dalla forma esteriore [forma]» (GII271 / E4cap19).

72 Cfr. GII167/E3p35sch.

73 Cfr. TP 239: «Se [...] consideriamo anche gli affetti umani, e cioè il fatto che gli uomini amano per lo più le donne soltanto per l'affetto della libidine, e che apprezza-

66

cora nell'Etica, incontriamo un asserto meno noto di quello che proclama nulla essere più utile all'uomo dell'uomo: (74) la tesi, cioè, secondo cui una tappa essenziale della storia del genere umano, per come la Scrittura la descrive, è la scoperta dell'utilità della donna. (75) Il discorso di Spinoza sembra in tal modo rifrangersi in una doppia genealogia dell'utile: all'utile sociale, rappresentato dall'umanità in generale, si associa l'utile sessuale, riconosciuto quale prerogativa specifica della donna; queste due forme di utilità sono complementari, ma devono rimanere dissociate in seno al governo civile, per evitare il conflitto tra interessi privati e interesse pubblico.

Vorremmo soffermarci qui su due problemi: il legame tra libidine e genere sessuale da un lato e il legame tra valore estetico e libidine dall'altro. La bellezza del corpo è causa di libidine, ma è in particolare il corpo femminile a costituire una tale causa. Evidentemente, non solo i corpi femminili generano l'amore sessuale: eppure Spinoza lega (secondo un canone chiaramente classico) la libidine segnatamente al corpo femminile, e lega inoltre questa libidine, in maniera piuttosto esplicita, all'amore «meretricio», che è «libidine di generare». Spinoza dice proprio: generandi libido. È chiaro che, come altrove egli scrive, questa libidine di generare è anzitutto amor vel cupiditas coeundi, (76) desiderio che i corpi vadano insieme ossia si uniscano, secondo quella

nozione classica dell'amore che Spinoza peraltro scarta; (77) ma il rinvio al generare (e quindi alla donna) non deve essere perso di vista. È vero che Spinoza anche distingue tra libidine pura e libidine finalizzata; (78) ma ciò che desta mag-

no il loro ingegno e la loro saggezza solo in quanto esse sono dotate di bellezza; e consideriamo inoltre che gli uomini ben difficilmente sopportano che le donne da essi amate siano in qualche modo favorevoli ad altri, e così via, vedremo senza fatica come non sia possibile senza grave danno per la pace che uomini e donne governino alla pari».

74 Cfr. GII233/E4p35cl.

75 Cfr. G II 262 / E4p68sch: «Poi, trovata dall'uomo la donna, che molto conveniva con la sua natura, conobbe che niente si poteva dare in natura che fosse a lui più utile di essa».

76 Cfr. GII185/E3p56sch.

77 Cfr. GII192/E3da6expl.

78 «Per ciò che riguarda il matrimonio, è certo che esso conviene con la ragione,

67

giore interesse è, evidentemente, il fatto che egli abbia usato, nei suoi capitoli sugli affetti, un solo termine per quelle che noi consideriamo come due funzioni distinte. Sembra che, in tal modo, Spinoza intenda saldare l'aspetto puramente istintuale della libido alla dimensione per cui questa riflette, attraverso la possibilità della procreazione, l'«utilità» specifica riferita alla donna. Ma il suo non è un trucco dialettico costruito appositamente per far quadrare i conti tra cultura e natura. (79) Il rapporto tra natura e cultura o tra potenza e diritto, (80) e quindi tra istinto e istituzione, è in Spinoza di perfetta identità: del resto, sarebbe davvero il segreto di Pulcinella quello che il matrimonio o il governo o la prigione pretenderebbero di nascondere. Lungi dall'essere la sua negazione o, anche, la sua rifondazione negoziata, l'istituzione è lo stesso istinto o appetito, (81) perché l'istituzione non trasforma gli appetiti quanto alla materia: li muta solo quanto alla forma, facendoli convergere verso quell'utile unius generis, cioè verso quel modello standardizzato ovvero certo di utilità, che non è in potere della sola ragione istituire nella collettività. (82) Lo Stato, invece, può facilmente far convergere gli investimenti desideranti, rivolgendoli tutti verso il

Dio-Despota o verso i suoi surrogati «laici»; l'esercizio di questa codifica o marchiatura, però, risulterebbe anch'esso impossibile se gli appetiti non implicassero di per sé, in forma connaturata, quelle

se la cupidità di unire i corpi sia ingenerata non solo dalla forma esteriore, ma anche dall'amore di procreare figli e di educarli saggiamente; e inoltre, se l'amore di ciascuno dei due, cioè dell'uomo e della donna, abbia per causa non solo la forma esteriore, ma, precipuamente, la libertà d'animo» (GII271-272 / E4cap20).

79 Cfr. G.W.F. HEGEL, Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, tr. it. a cura di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1989 2, p. 493: nel matrimonio, «l'unione corporale è conseguenza del legame eticamente annodato».

80 Cfr. tra gli altri luoghi TP 37.

81 Si confrontino i seguenti asseriti: «Noi non [...] appetiamo [...] una cosa per il fatto che la riteniamo buona, ma [...] giudichiamo che una cosa sia buona, perché [...] l'appetiamo» (G II 148 / E3p9sch); il «potere sovrano, che si definisce in base alla sua potenza, [...] esso solo ha il diritto di decidere che cosa è bene o male, giusto o ingiusto» (TP 73).

82 Alla luce di G II 238 / E4p37sch2, il dettato di G II221 / E4pl7sch, che per sé sembra possibilista a riguardo dell'efficacia della ragione sulle passioni, viene invece letto da Spinoza come prova del fatto che la ragione «non può impedire gli affetti».

68

soluzioni di convergenza parziale di cui già abbiamo parlato. (83)

Si chiarisce dunque, da un lato, perché non tutto l'eros sia libidine. Sebbene l'enunciato per cui nulla è più utile all'uomo dell'uomo non faccia riferimento al genere sessuale, si può presumere che Spinoza abbia in mente, in modo pur quanto si voglia recondito, il legame che unisce (peraltro ancora secondo uno schema molto classico) l'amore omosessuale maschile - o almeno l'amicizia tra uomini, la società maschile in generale - al concetto di utile civile, comune, pubblico o intellettuale e, in maniera invece esplicita, il legame tra l'eterosessualità e la sfera dell'utile privato, pratico, ma anche sociale e demografico. (84) Ma, chiarita questa prima metà del problema, anche la seconda si chiarisce di conseguenza. La bellezza, evidentemente, non può essere intesa come causa di libidine facendo leva su di un misterioso potere

dell'estetico sul sessuale, (85) che non spiega nulla e ci costringe a moltiplicare le petizioni di principio. Piuttosto, dovremmo riflettere sul fatto che se - come abbiamo ipotizzato - la bellezza è forma esteriore, ossia conoscenza confusa di un'attitudine del corpo, allora, nel caso della donna, la bellezza è anzitutto conoscenza dell'attitudine a generare, la quale è però anche ciò che soddisfa una certa libido. Conoscere l'attitudine a generare che è propria della donna significa quindi conoscere, insieme, la causa della propria libidine, cioè - poiché questa è, formalmente, libidine di generare - significa essere eterosessuali. Pertanto, la conoscenza dell'attitudine femminile, in cui consiste la bellezza della donna, è la stessa capacità della femmina di essere affetta dal maschio, ossia è ciò che definiremmo la sua femminilità. Il perché la bellezza sia causa di libidine è a questo

83 Cfr. supra, cap. I, § 5.

84 È appena il caso di osservare come, secondo uno schema non meno classico e platonico dei precedenti, l'amore tra donne non trovi in tutto questo discorso un'analoga dimensione né ontologica né politica.

85 Cfr. Diodato, Vermeer, Góngora, Spinoza, cit., pp. 179-180: «Siamo dunque all'interno di una struttura circolare: non è esatto affermare che la cupiditas si rivolge a questo oggetto perché questo oggetto è bello (o buono, ordinato, perfetto, ecc.)», dal momento che, come l'Autore ricorda, è semmai in funzione della cupiditas che (per E3p9sch) si definiscono il buono e il cattivo, «e ovviamente, quel che vale per la bontà vale anche per la bellezza».

69

punto più chiaro: nel caso in oggetto, la bellezza della donna è causa di libidine perché questa bellezza in altro non consiste che nella ragione stessa per cui ella si mostra disponibile verso il maschio. La bellezza è l'espressione chiara e diretta della relazionalità sessuale, ossia essa non aggiunge nulla (86) all'idea della disponibilità sessuale: non vedere questo punto implica contorte (e assai pudiche) manovre per far convergere l'estetico e il sessuale, laddove la loro convergenza è data del tutto a priori.

Quante funzioni del pulchrum, dunque, traiamo dal parco discorso spinoziano? Certamente più di quelle che ci saremmo attesi. Incontriamo dapprima una bellezza di superficie, valevole come promessa o aspettativa di giovamento: il bello come oggetto di una

titillatio che è già estranea all'estetica cartesiana del solletico. Nella sua forma meno irriflessa, questa conoscenza del bello è determinata dall'*admiratio*: è la bellezza come varietà, novità, eccezionalità parziale. Queste due accezioni connotano il bello nel suo aspetto più superficiale, immediato, sensoriale (seppure secondo una sensorialità della *Umwelt*, e non della stimolazione nervosa). Abbiamo poi due nozioni più profonde del *pulchrum*, o, meglio, una nozione e la sua applicazione più rilevante nel mondo umano. Il bello si configura come bellezza strutturale che si avvicina al senso della *formositas* senza appoggiarsi al concetto classico-medioevale di forma: bellezza è conoscenza, e non qualità dell'oggetto; ed è conoscenza (inadeguata), nella *fattispecie*, dell'attitudine a operare che all'oggetto appartiene. Questa scheletrica definizione consente, a nostro avviso, di dare conto della connessione tra bellezza e sessualità senza nulla aggiungere ai concetti messi in campo, cioè senza ricorrere a petizioni di principio. Nel complesso, queste quattro accezioni del bello rappresentano il passaggio dalla superficie al profondo, dal piano dell'estetico al sottosuolo dell'etico, dal corpo contemplato al corpo vissuto, in vista di una nuova unità. Circa la terza e la quarta accezione indicate, ricordiamo tuttavia che esse sono il frutto di un'illazione; d'altro canto, sembra impossi-

86 Cfr. op. cit., p. 178: «Si noti: la bellezza non aggiunge nulla all'essenza della cosa, denota solo la capacità della cosa di suscitare libidine».

70

bile studiare un argomento come l'estetica di Spinoza senza seguire un percorso indiziario, che necessariamente implica, dal lato dell'interprete, una partecipazione che non può non essere per molti aspetti personale.

71

Capitolo Terzo IMAGINATIO. UN PROSPETTO

1. Cartesio e Spinoza

Una celebre immagine ben sintetizza la critica cartesiana alla teoria delle specie intenzionali. Quando vediamo un oggetto, afferma Cartesio, non dobbiamo pensare che i colori e le altre forme sensibili «volino» verso i nostri occhi: i moti prodotti dagli oggetti nel nostro

corpo bastano a determinare nell'anima «tutti i diversi sentimenti che ha». (1) Ci attenderemmo dunque che le sensazioni siano le interazioni del nostro corpo con gli altri corpi, cioè le stesse stimolazioni subite da quello: in tal caso, la filosofia cartesiana risulterebbe in buona parte avviata verso il superamento della tradizione classico-medioevale. Ma Cartesio non prende affatto questa strada. Gran parte della sua attenzione si spende invece nella constatazione che la stimolazione «non assomiglia» alla sensazione: per esempio, che la sensazione di un suono è assai diversa dalla stimolazione subita dall'orecchio. (2) La stimolazione del timpano, che disegna nel cervello una certa figura (3) più o meno astratta, non è la stessa sensazione del suono. Solo nel caso delle percezioni interne, come il singhiozzo o la fame, (4) Cartesio sembra affermare l'identità tra stimolazione e sensazione. In generale, dunque, la figura (o la stimolazione) è distinta dalla sensazione: essa è una

1 Cfr. DESCARTES, *Principi*, parte IV, § 198, cit., p. 451.

2 Cfr. CARTESIO, *L'Uomo*, cit., pp. 126-127: «La maggior parte dei filosofi afferma che il suono altro non è se non una certa vibrazione dell'aria che viene a colpire i nostri orecchi; dimodoché, se il senso dell'udito rappresentasse al nostro pensiero la vera immagine del suo oggetto, dovrebbe farci concepire, anziché il suono, il movimento delle parti dell'aria che vibra allora contro i nostri orecchi».

3 Cfr. op. cit., pp. 257-258.

4 Cfr. op.cit., p. 246.

72

«figurazione» del sensibile. (5) L'aspetto più interessante della questione è che Cartesio crede, a nostro avviso erroneamente, che l'aver riconosciuto questa discrepanza tra figura e percezione lo tragga in salvo dalla vecchia filosofia. Quest'ultima postula, tra le due, un semplice legame causale: la figura causa la sensazione. Per sottrarsi a questo paradigma, Cartesio asserisce che la figura, nonché causare la percezione, la occasiona, e ritiene in tal modo di aver risolto il problema. Ma un problema non si risolve deviandolo. Se la figura occasiona la percezione, questo significa che la mente sa che a una data figura corrisponde (in modo più o meno astratto ossia convenzionale) (6) una certa sensazione. Se quindi una figura occasiona nell'anima la percezione del rosso, ciò non può significare se non che l'anima,

decodificando la figura, (7) conosce il rosso, e dunque fa in modo che il corpo abbia la percezione corrispondente, che nella fattispecie sarà visiva. Se è così, allora l'anima conosce il rosso e secondariamente lo percepisce: (8) cioè, conosce il rosso indipendentemente dalla visione, ovvero autonomamente rispetto all'interazione con il corpo esterno. Ma in tal caso, cosa è mutato rispetto all'idea di specie intenzionale? Se questa non «vola» più nel corpo del soggetto, ma dal soggetto è comunque elaborata e ricostruita, che genere di confutazione ha subito la dottrina originaria? Certamente una confutazione psicologica o fisiologica; non però - a quanto ci sembra - anche gnoseologica e filosofica.

L'unico modo per sfuggire alla logica delle specie intenzionali sembra essere quello che muove nella direzione esattamente contraria a quella di Cartesio, ossia afferma la piena identità tra

5 Cfr. E BONICALZI, L'ordine della certezza. Scientificità e persuasione in Descartes, Marietti, Genova 1990, pp. 68-69.

6 Nella Diottrica, discorso 4°, è presentata la versione di questa teoria che si discosta «il meno possibile dalle teorie correnti»: le tracce depositate nel cervello sono simili alle «incisioni che, fatte solo con un po' d'inchiostro messo qua e là su un foglio, ci rappresentano foreste, città, uomini, e anche battaglie e tempeste».

7 Cfr. E BONICALZI, A tempo e luogo. L'infanzia e l'inconscio in Descartes, Jaca Book, Milano 1998, p. 171.

8 Sull'innatismo cartesiano in rapporto alle idee di dolore, colore, ecc. cfr. A. PALA, Letture cartesiane, Angeli, Milano 1997, pp. 91-92.

73

figura e sensazione. Se figura e sensazione non sono che i due risvolti dell'immagine (e dunque tra di esse non esiste che una distinzione di ragione), allora non esisterà alcun senso possibile per il quale un oggetto potrà essere detto verde, che si distingua dal fatto (e quindi che preceda il fatto) che noi vediamo (si badi: che noi vediamo tout court, non che noi lo vediamo); né potrà esistere alcuna distinzione essenziale tra l'«aspetto» di un oggetto e la «vista» che esso offre. È significativo che questo risultato sia ottenuto non da Cartesio ma da Spinoza, il quale, a differenza del filosofo francese, non dedicò mai un'attenzione specifica al problema delle specie intenzionali. (9) Indubbiamente, la posizione spinoziana a riguardo del problema è riconducibile, per gli

aspetti esteriori, a quella cartesiana. Nell'appendice alla prima parte dell'Etica, la polemica non si appunta infatti sui soli concetti etici, estetici e cosmologici, ma anche sulle presunte qualità sensibili, come il caldo, il freddo, il dolce, il sapido, ecc.. (10) Nel clima meccanicistico secentesco, la critica delle specie intenzionali suona del resto come un passaggio obbligato per contestare la vecchia filosofia; ma ciò non toglie che la linea eterodossa che la filosofia spinoziana percorre implichi un ripensamento anche di questa sorta di cuneo d'entrata nella modernità. La nostra ipotesi - che ritrae forse uno Spinoza storicamente lungimirante, ma solo per rendere giustizia della sua coerenza teoretica - è che il filosofo dell'Etica abbia ufficialmente assunto la doverosa posizione di stampo cartesiano a riguardo del problema, ritenendo tuttavia, per parte propria, che il problema non esistesse affatto, e che pertanto neppure la critica relativa avesse ragioni (che non fossero ideologiche o polemiche) per essere addotta.

2. Dottrina dell'affezione

Spinoza sostiene che la conoscenza di qualunque maniera in cui il corpo umano è affetto da un corpo esterno deve impli-

9 Spinoza parla delle *species intentionales* identificandole senz'altro con le qualità occulte, in un contesto in cui, per di più, si fa questione di spettri. Così G IV 261 / Ep. IVI 244.

10 Cfr. GII81/Elapp.

74

care la natura di entrambi i corpi. (11) In quanto siamo affetti, noi conosciamo dunque la natura del corpo esterno, seppure in forma inadeguata. La dimostrazione dell'asserto si regge materialmente sull'assioma per cui ogni modo di essere affetto segue dalla natura e del corpo affetto e del corpo afficiente (12) e, formalmente, sull'assioma per cui la conoscenza dell'effetto implica la conoscenza della causa. (13) Nel teorema, Spinoza fa uso di un verbo - *debet* - che s'incontra anche nell'assioma sull'idea vera. (14) Dobbiamo allora forse leggere nel teorema sull'affezione un'esigenza euristica, cioè interpretarlo come se significasse che la causa dell'affezione deve pur essere in qualche modo inclusa nell'idea dell'affezione, visto che ne costituisce appunto la causa? Ragioni di buon senso, e anche argomenti filosofici non trascurabili, spingerebbero in questa direzione. In un celebre passo,

Cartesio porta l'esempio del soldato che, fatto ritorno da uno scontro, crede di essere ferito; solo in seguito si scopre che il dolore da lui patito derivava da una cinghia rimasta impigliata nelle carni. (15) Il soldato, dunque, ignora la causa della propria affezione, pur provandola. L'evidenza empirica ci conferma un gran numero di casi analoghi, in cui noi siamo affetti da una causa di cui ignoriamo la natura. Il fatto che il teorema non prenda in considerazione un dato così ovvio non può significare se non che, secondo Spinoza, in quanto noi siamo affetti in un certo modo, noi per ciò stesso

11 Cfr. G II 103 / E2pl6: «L'idea di qualsiasi maniera, in cui il corpo umano è affetto da corpi esterni, deve implicare la natura del corpo umano e del corpo esterno».

11 Così esordisce G II 99 / E2axl[13]: «Tutti i modi, per cui un corpo viene affetto da un altro corpo, seguono insieme dalla natura del corpo affetto e dalla natura del corpo modificante».

13 Cfr. GII46/Elax4.

14 «L'idea vera deve convenire col suo ideato» (G II47 / Elaxó).

15 Cfr. CARTESIO, Il Mondo, in Opere filosofiche, vol. I, cit., p. 127: «Un soldato ritorna da uno scontro: quando la battaglia divampava avrebbe potuto restar ferito senza accorgersene; ma ora che il suo ardore si va sedando avverte un dolore e crede di esser ferito: si chiama un chirurgo, si spoglia il soldato delle armi, lo si sottopone a visita; si trova infine che si trattava solo di una fibbia o di una cinghia impigliata sotto le armi in modo da esercitare una pressione fastidiosa. Se il tatto, nel dargli la sensazione della cinghia, ne avesse impressa l'immagine nel suo pensiero, non ci sarebbe stato bisogno di un chirurgo per spiegarli la causa della sua sensazione».

75

conosciamo la natura del corpo esterno; e questo viene necessariamente a dire che il modo in cui siamo affetti e la natura del corpo afficiente - nelle condizioni imposte dalla conoscenza inadeguata - sono tutt'uno. Se il soldato cartesiano ignora la natura del corpo afficiente, è solo perché non conosce con chiarezza la propria affezione, cioè il modo in cui è affetto (e non conosce questo modo perché per ragioni circostanziali - egli è ricoperto dalle vesti - la conoscenza del corpo esterno risulta, nel suo caso, frammischiata in modo particolarmente confuso a quella che si riferisce al suo proprio corpo: (16) se lo

conoscesse, sarebbe un controsenso che egli ignorasse in che consista la causa dell'affezione. Se conoscesse con chiarezza il modo in cui è affetto, questo significherebbe infatti che egli è in condizione di sapere che cosa lo affetta (come viceversa non è in quanto le vesti e le armi ricoprono il suo corpo); e, se è in condizione di sapere ma non sa, ciò può significare soltanto che è idiota cioè privo di intelletto, nel qual caso il teorema, che concerne la mente, non è falsificato, ma semplicemente reso inapplicabile.

Se noi siamo affetti in un certo modo, ciò è dunque tutt'uno con il dire - e non qualcosa meno che dire - che conosciamo la natura dell'oggetto afficiente. Ora, il modo dell'affezione è in se stesso immagine: la maniera in cui noi siamo affetti non precede né si distingue dall'immagine. (17) Non accade, dunque, che noi siamo modificati o affetti a un livello aniconico, e che per qualche processo secondario formiamo poi l'immagine. In breve, l'affezione è in se stessa immagine. (18) Ma da ciò deriva, a un

16 G II 104 / E2pl6c2 afferma: «Le idee, che abbiamo dei corpi esterni, indicano più la costituzione del nostro corpo che la natura dei corpi esterni».

17 Cfr. in particolare G II 165 / E3p32sch: «Le immagini delle cose [...] sono le stesse affezioni del corpo umano, cioè le maniere in cui il corpo umano è affetto dalle cause esterne, e disposto a fare questo o quello».

18 Sull'identità tra affezione e immagine cfr. anzitutto G II 106 / E2pl7sch: «Le affezioni del corpo umano, le cui idee rappresentano i corpi esterni come a noi presenti, le chiameremo immagini delle cose». Ancor più chiaramente si esprime al riguardo G II 160 / E3p27. Ulteriori prove della identità tra affezioni e immagini sono date, tra gli altri luoghi, in G II 107 / E2pl8sch, in cui «l'ordine e la concatenazione delle affezioni del corpo umano» sono senz'altro identificati con la concatenazione delle immagini delle cose, e in G II 281 / E5pl, in cui compare la netta espressione: «le affezioni del corpo, ossia le immagini delle cose».

76

secondo livello, che noi non percepiamo le immagini, bensì le immagini sono le nostre percezioni. Come non siamo affetti senza essere affetti da immagini, così non siamo affetti da immagini senza

con ciò stesso percepire (oppure, il che è lo stesso: noi non percepiamo immagini, ma viceversa è in quanto siamo affetti da immagini che percepiamo). L'immagine, dunque, deve contenere tutto ciò che occorre alla percezione. È necessario che sia così, perché sappiamo che essere affetti in un certo modo (cioè secondo una certa immagine) è tutt'uno con il conoscere la natura dell'oggetto afficiente; l'essere affetti da un'immagine deve dunque implicare, in forma necessaria e sufficiente, tutto ciò che (nei limiti della conoscenza del «primo genere») dà a conoscere l'oggetto. Ora, in quanti modi possiamo noi essere affetti? In modi innumerevoli, perché siamo composti di numerosissimi individui, (19) ciascuno dei quali è a propria volta affetto in moltissimi modi, (20) e perché uno stesso genere di affezione può variare sia quantitativamente, (21) sia qualitativamente - e ciò a propria volta intersoggettivamente, come pure entro il medesimo soggetto (22) -, sia formalmente. (23)

Nondimeno, crediamo di poter riconoscere quattro generi ossia modi fondamentali dell'affezione, che in base a quanto detto sono anche generi dell'immagine, e che elenchiamo dal più al meno complesso: noi siamo affetti secondo appetiti, (24) o secondo affetti, o secondo percezioni, o infine secondo segni. (25) Circa il terzo modo, che è quello che qui più direttamente c'interessa, Spinoza afferma che le affezioni del corpo sono immagini «anche se non riproducono le figure delle cose». (26) Un'inter-

19 Cfr. GII102/E2postl.

20 Cfr. GII102/E2post3.

21 Cfr. per esempio GII 168/E3p37.

22 Cfr. GII178/E3p51.

23 Cfr. GII186/E3p57.

24 Si tratta del modo in cui siamo affetti in quanto, a causa di un fine che è l'appetito stesso, agiamo: cfr. G II210 / E4d7.

25 Per ragioni che si chiariranno nei prossimi paragrafi, ci basiamo qui su G II 10 / TIE 42, in cui la percezione è distinta dal segno, piuttosto che su G II 122 / E2p40sch2, in cui affezione e segno sono riuniti sotto un'unica categoria.

26 Cfr. GII106/E2pl7sch.

pretazione plausibile di questo passo ci proviene da luoghi concomitanti sia dell'Etica, sia del Trattato teologico-politico, in cui il problema delle «figure» è riproposto. Da un lato, Spinoza distingue dalle «figure» le «parole», ossia quelle affezioni (27) che costituiscono il gruppo delle immagini acustiche. Dall'altro lato, egli mostra la natura di «immagini» che qualifica sia le une che le altre. (28) Figure e parole sono dunque specie diverse di immagine. Quelle immagini che «non riproducono la figura delle cose» non sono quindi, a nostro parere, immagini infedeli delle cose, (29) bensì sono semplicemente le immagini che non concernono la vista, bensì l'udito o eventualmente qualche altro senso. Se è vero che essere affetti da un'immagine significa percepire, allora ciò deve valere anche per i diversi generi di immagine. Così, essere affetti da figura significherà vedere, ed essere affetti da parola significherà udire. È importante sottolineare che nella vista non è dunque dato nulla più di ciò che è dato nell'essere affetti da una figura (cioè, per esempio, dall'aspetto di un corpo): come, in generale, noi non percepiamo le immagini, ma viceversa è in quanto siamo affetti da immagini che percepiamo, così, in particolare, noi non vediamo le figure, bensì è in quanto siamo affetti da figure che vediamo; e lo stesso vale, mutate le cose da mutare, per la percezione dell'udito. Crediamo che questo modo di argomentare rappresenti l'unica via per uscire dalla gnoseologia delle specie intenzionali. (30) L'aspetto di una cosa non può costituire una forma oggettiva o una «qualità sensibile»

27 Cfr. G II 107 / E2pl8sch, ove Spinoza considera il significante acustico alla stregua di un'affezione qualsiasi.

28 Le figure sono accoppiate alle parole in TTP 17. Immagini e parole sono dapprima dissociate in G II 132 / E2p49sch, ma il contesto culmina con questa frase: «L'essenza delle parole e delle immagini è costituita da soli moti corporei, che non implicano minimamente il concetto del pensiero».

29 Di diverso avviso D. BOSTRENGHI, *Forme e virtù della immaginazione in Spinoza*, Bibliopolis, Napoli 1996, pp. 74-75, che interpreta il riferimento alla non figuratività delle immagini come loro non conformità alla natura delle cose rappresentate, che le distingue dall'idea vera.

30 Notiamo per inciso che (escludendo qualche spunto nietzschiano), dopo Spinoza, si dovrà attendere il 1896 - anno della prima edizione di

Materia e memoria di Bergson - perché simili concetti siano nuovamente vagliati in filosofia.

78

che preceda la percezione, per la ragione che l'aspetto di una cosa è già immagine, e dunque è già percezione o conoscenza del corpo afficiente. Se la forma è già immagine, allora la forma è anche già in se stessa conoscenza della cosa: nel costruito «immagine di una cosa», non siamo in grado cioè di discernere il senso oggettivo dal senso soggettivo del genitivo. Non si dirà dunque, con Cartesio e Galileo, che non vi sarebbero suoni se non vi fossero orecchi, (31) senza aggiungere la reciproca: che non vi sarebbero affatto orecchi se non vi fossero suoni. Se percezioni e figure sono le due facce dell'immagine, allora dire che vi sono suoni e dire che vi sono orecchi è precisamente la stessa cosa; (32) pertanto, l'ipotesi che vi siano orecchi in assenza di suoni (soggettivismo) non è meno assurda dell'ipotesi che vi siano suoni in assenza di orecchi (oggettivismo delle specie intenzionali). Secondo quella che potremmo definire l'eterodossia gnoseologica spinoziana, il problema delle specie intenzionali non è quindi più falso dell'epistemologia moderna; il soggettivismo non è migliore dell'oggettivismo. Ed è proprio l'illusione di poterci distinguere, noi uomini, dalle altre cose, di poterci ergere come Soggetti in un mondo di Oggetti, che il limpido antiumanismo spinoziano denuncia.

3. Immaginazione dell'assente

A caratterizzare l'imaginatio (33) spinoziana è anzitutto l'ampiezza straordinaria dello spettro semantico. Fanno capo al con-

31 Un'analisi delle discrepanze tra Cartesio e Galileo su questo punto, peraltro, è svolta da BONICALZI, *A tempo e luogo*, cit., pp. 132-133.

32 Non possiamo non menzionare di passata, dopo *Materia e memoria*, anche H. BERGSON, *L'evolution créatrice* (1907); tr. it. a cura di E. Polidori, *L'evoluzione creatrice*, Cortina, Milano 2002, pp. 82-83. Senza entrare nel merito dell'ampio dibattito sui rapporti tra spinozismo e bergsonismo, ci limitiamo a evidenziare un'assonanza molto forte tra i temi appena affrontati e il modo in cui Bergson dimostra, nel luogo citato, l'insensatezza sia del puro meccanicismo che del puro finalismo, mostrando in particolare come l'apparente dualità organo/funzione non possa che essere pensata d'un sol tratto.

33 Sul problema della pluralità dei lessici o degli idioletti che fanno capo all'*imaginatio* spinoziana (che noi consideriamo qui come un concetto unico e unitario) rinviamo a E GRASSI, *L'interpretazione dell'immaginario*. Uno studio in Spinoza, Edizioni ETS, Pisa 2002, pp. 63-115.

79

testo dell'immaginazione, in Spinoza, non soltanto i concetti tradizionali (associabili peraltro solo in considerazione di una storia etimologica e lessicale assai complessa) (34) di ritenzione dell'assente e di elaborazione fantastica, e non soltanto la dimensione dei sogni, deliri e illusioni, ma anche la semplice percezione. (35) Poiché riteniamo d'altronde che l'essenziale circa l'immaginazione in quanto percezione sia già perfettamente contenuto nella dottrina spinoziana dell'affezione, in questo paragrafo ci occuperemo del solo aspetto dell'*imaginatio* che è anche il più familiare: dell'immaginazione, cioè, delle cose non presenti. Nell'*Etica*, Spinoza sostiene che in quanto noi siamo affetti in un modo implicante la natura di un corpo esterno, la mente contempla tale corpo «come esistente in atto» ossia «come presente a se stessa», (36) sia che questo corpo sia presente, sia che non lo sia affatto. (37) Il principio essenziale dell'immaginazione spinoziana deve però, a nostro parere, essere ricercato a ridosso dell'opera geometrica. In quanto segue, pertanto, non percorreremo un unico tracciato espositivo, né riserveremo al dettato dell'*Etica* una priorità su altri testi spinoziani: cercheremo piuttosto, per ragioni sia ermeneutiche che teoretiche, di enucleare gli aspetti essenziali dell'immaginazione dell'assente raccogliendo spunti diversificati.

A nostro avviso, la forma minimale in cui si esprime in Spinoza il principio dell'immaginazione dell'assente è la seguente: se una cosa è presente, non possiamo fingere che lo sia. (38) Se infatti potessimo fingere che una cosa presente sia presente, o che una

34 Cfr. le pagine introduttive di M. Ferraris, *L'immaginazione*, il Mulino, Bologna 1996.

35 Cfr. P. Cristofolini, *Spinoza per tutti*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 34, e C. San-TINELLI, *Mente e corpo. Studi su Cartesio e Spinoza*, Quattro Venti, Urbino 2000, p. 210.

36 Il dettato completo di G II 104 / E2pl7 è il seguente: «Se il corpo umano è affetto in un modo, che implica la natura di qualche corpo

esterno, la mente umana contemplerà codesto corpo esterno come esistente in atto, ossia come presente a se stessa, fino a quando il corpo non sia affetto da un affetto che escluda l'esistenza o presenza di quel corpo».

37 Cfr.GII105/E2pl7c.

38 La tesi può essere rintracciata nella seguente idea, ancora soggettiva e cartesiana nella forma, anche se già non più tale nella sostanza: «Poi che so di esistere, non posso fingere di esistere o di non esistere» (GII 20 / TIE 57-58).

80

cosa esistente esista, escludendo il caso - perfettamente nominale e quindi insignificante - che stiamo con ciò argomentando su quella cosa per ragioni dialettiche, noi ci troveremmo nella condizione di conoscere la presenza della cosa attraverso un segno, cioè conosceremmo il più chiaro attraverso il meno chiaro, l'immediato attraverso la mediazione, il dato attraverso la sua rappresentazione. Sarebbe, questo, un assai strano feticismo gnoseologico, meritevole di un aforisma parallelo a quello - celeberrimo - di Kraus: (39) ma, d'altro canto, questo atteggiamento gnoseologico è tutt'altro che virtuale, perché investe invero l'intera filosofia tradizionale, a partire dall'idea che la conoscenza abbia origine dai sensi, fino a giungere all'idea che la conoscenza abbia origine dai nervi. Simili posizioni implicano che noi conosciamo il più certo attraverso il meno certo, o il più universale attraverso il meno universale. (40) Siamo consapevoli che anche Spinoza considera la percezione come una forma di conoscenza *ex signis*: ma la sua è solo una risoluzione nominale utile a codificare in modo univoco i distinti aspetti della conoscenza del «primo genere», così da distinguerla dai generi ulteriori. (41) In senso reale, invece, non ha alcun significato dire che noi conosciamo le cose presenti, ossia che le percepiamo, attraverso segni. Una puntata nel dominio della teologia razionale ci rivela un'applicazione di questo errore, cioè la pretesa di conoscere Dio attraverso quel segno che è la definizione. (42) Accertarsi dell'esistenza di Dio in base alla sua definizione non è cosa meno assurda che accertarsi di esistere in base alla notizia della propria iscrizione nel registro anagrafico: quello che veniamo a conoscere da tali procedure o lo sapevamo già prima di compierle (e quindi con esse non abbiamo dimostrato nulla), oppure non giungeremo mai a saperlo.

39 Cfr. K. KRAUS, *Sprache und Widersprüche*, 1955; tr. it. a cura di R. Calasso, *Detti e contraddetti*, Adelphi, Milano 20024, p. 81: «Sotto il sole non c'è essere più infelice del feticista che brama una scarpa da donna e deve contentarsi di una femmina intera».

40 Cfr. Aristotele, *Metafisica*, A 2, 982 a 23-25.

41 Cfr. *supra*, nota 25.

42 Cfr. G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, 1968; tr. it. di S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999, p. 57: «La prova ontologica, così come si trova all'inizio del Breve Trattato [la prova basata cioè sulla definizione di Dio data in KV 5], non serve assolutamente a nulla».

81

Se dunque noi fingiamo che qualcosa sia presente, questo è quanto dire in generale che la cosa è assente, perché solo in questo caso risulta sensato che noi la conosciamo attraverso un segno o una rappresentazione. Il segno, a propria volta, può essere veritiero oppure non veritiero, (43) a seconda che l'immagine sia reale oppure «immaginaria»: nel Trattato teologico-politico, Spinoza asserisce infatti che le parole e le figure, che costituivano il contenuto della rivelazione profetica, erano vere, cioè non derivanti dalla sola immaginazione del profeta, oppure, nel caso contrario, *imaginariae*". (44) Il secondo caso si produce allorché, per esempio, sogniamo che qualcuno ci stia parlando: poiché, per ciò stesso, la persona che sogniamo evidentemente non ci sta parlando, essa non può neppure essere la causa attuale della voce che ci affèta, perché in caso contrario noi conosceremmo tale causa non mediante le vive parole che - in qualità di affezioni - manifesterebbero la sua presenza, bensì attraverso segni: quelli che costituiscono il brusio della nostra mente assopita. Similmente, se scriviamo un libro su Spinoza, è purtroppo certo che il suo «cervello benedetto» (45) non ci sta ispirando, è che le parole che compongono il nostro testo non hanno per causa lo spirito del filosofo. In generale, dunque, se noi fingiamo che una cosa sia presente attraverso un'immagine irrealistica come quella propria del sogno o della scrittura, il segno relativo non può che essere non veritiero. Ma noi potremmo anche fingere la presenza di qualcosa attraverso un segno veritiero: è in questo modo, per esempio, che conosciamo (empiricamente) la posizione del sole, oppure la distanza di un cavallo in fuga, considerando

43 Ci occuperemo dei due casi infra, rispettivamente §§ 5 e 4.

44 Cfr. TTP 17: «Se dunque scorriamo i libri sacri, vediamo che tutte le cose che Dio rivelò ai profeti, furono loro rivelate o con parole, o con figure, o nell'uno e nell'altro modo, cioè con parole e figure. Le parole, poi, e anche le figure, o furono vere e al di fuori dell'immaginazione del profeta che sentiva o vedeva, oppure furono immaginarie in quanto l'immaginazione del profeta, anche nello stato di veglia, era disposta in modo tale che a lui sembrasse chiaramente di sentire parole o di vedere cose».

45 Nell'originale olandese: *gezegent brein*. Si tratta di un'espressione usata per la didascalia al celebre «Ritratto dell'Aia» di Spinoza, opera di autore ignoto: cfr. W.N.A. KLEVER, *Spinoza visto da vicino*. Venti bozzetti del suo tempo, a cura di G. Van Oord e L. Simonutti, Apeiron, Roma 1999, pp. 36-37.

82

la profondità dell'orma; ed è in questo modo che, come vedremo, Davide conobbe la collera di Dio. In tutti questi casi, qualcosa di assente viene finto essere presente: si finge che il sole sia là dove sembra essere, (46) che il cavallo sia nei dintorni, che Dio punti l'occhio vendicatore verso Gerusalemme. Tuttavia, l'informazione che ricaviamo dal segno è stavolta veritiera, perché espressiva - sia pure in modo inadeguato - di relazioni spaziotemporali reali (47) o, nel terzo caso indicato, di una relazione simbolica ben determinata. Un corollario di questa analisi, sul quale ritorneremo, (48) è che del solo segno veritiero possiamo dire di conoscere il significato: se il segno non è veritiero, il significato non può viceversa che essere il frutto di un'interpretazione. La differenza tra segno veritiero e segno non veritiero introduce pertanto, come presto vedremo, ai distinti ambiti della religione e della superstizione.

La nostra ricostruzione dell'immaginazione dell'assente diverge da quella esposta nell'Etica sostanzialmente su due punti: in primo luogo, noi abbiamo restituito al concetto di finzione uno spazio che, presente soprattutto nel trattato metodologico, (49) è depennato nell'opera maggiore; in secondo luogo, abbiamo impostato in modo specifico il problema del rapporto tra segno e assenza. Obliterando nell'Etica il concetto di idea fida, Spinoza si pone in condizione di negare la libertà della volontà. Potrebbe dunque sembrare che la nostra ricostruzione

reintroduca quell'idea di «attenzione senza assenso» (50) che il capolavoro filosofico spinoziano elide. In verità, la nostra ricostruzione vorrebbe piuttosto mostrare come si possa dare conto della obbligatorietà dell'assenso senza per questo figurarsi l'immaginazione come un processo «ipnotico» o suggestionante, derivante da un paradigma fisiologico o meccanico in senso stretto. (51) Resta per noi per-

46 Cfr. GII117/E2p35sch.

47 Sul nesso tra immaginazione e relazioni spazio-temporali cfr. M. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*, il Saggiatore, Milano 1990, pp. 232-246.

48 Cfr. *infra*, § 5.

49 Cfr. segnatamente G II23 -24 / TIE 63.

50 Cfr. GII24/TIE 64-65.

51 Quello, cioè, esposto in G II100 / E2ax3 [13].

83

fettamente vero che, dell'esistenza delle cose che immaginiamo, siamo sempre persuasi ossia non dubitiamo di essa senza una ragione separata, (52) cioè che, a proposito di tale esistenza, non possiamo sospendere il giudizio, contrariamente a quanto asserito dalla dottrina comune: (53) ma il fatto che siamo sempre persuasi circa le immagini che ci affettano non implica per noi - come sembra invece derivare dal capolavoro di Spinoza - che l'obbligatorietà dell'assenso comporti inoltre il nostro frequente inganno a proposito delle cose non presenti che immaginiamo. (54) Dal nostro punto di vista, le sole cose assenti possono essere immaginate come presenti, cioè rappresentate o conosciute attraverso segni, mentre non ha alcun senso dire che le cose presenti siano anch'esse immaginate come presenti; pertanto, l'immaginazione dell'assente non può essere - o non può essere principalmente - l'esperienza di un inganno. In quanto immaginiamo l'assente, per ciò stesso fantastichiamo o crediamo o c'illudiamo: offriamo bensì l'obbligatorio assenso alla cosa che immaginiamo, ma, quantunque possiamo con ciò dirci facilmente illusi, non per questo possiamo dirci facilmente ingannati. (55) Non è d'altronde solo l'evidenza comune a suggerire che, quando passiamo un ricordo o leggiamo un romanzo, noi siamo bensì illusi e tuttavia non ingannati,

ma anche la teoria spinoziana per cui noi non possiamo mai essere certi del falso⁵⁶. Ciò non in-

52 Cfr. G II 134 / E2p49sch.

53 Così compendiata da Spinoza: «Per esempio, chi fantastica di un cavallo alato, non perciò concede che esista un cavallo alato, vale a dire non perciò si inganna se al tempo stesso non concede che esista un cavallo alato» (G II132-133 / E2p49sch).

54 Cfr. G II 105-106 / E2pl7sch.

55 Messeri, *L'epistemologia di Spinoza*, cit., p. 16 mostra l'importante principio per cui la mente spinoziana non può rappresentare scorrettamente la realtà, dal quale segue tra l'altro (cfr. op. cit., p. 242) che essa «non ha l'idea che il tal corpo è presente, ciò implicherebbe una rappresentazione scorretta della realtà, ma ha la medesima idea che avrebbe se quel corpo fosse presente».

56 Cfr. G II 131 / E2p49sch: «L'idea falsa, in quanto è falsa, non implica certezza. Sicché, quando diciamo che un uomo si compiace del falso, e che di esso non dubita, non perciò diciamo che egli sia certo, ma solo che non dubita, che si compiace del falso, perché non si danno cause, che facciano fluttuare la sua immaginazione. [...] Dunque, benché si supponga che un uomo aderisca al falso, non diremo tuttavia mai che egli sia certo».

84

frange l'obbligatorietà dell'assenso, perché l'adesione a un'immagine non si distingue dal contenuto veritativo di questa: così, l'adesione a un'idea inadeguata è lo stesso dubbio, cioè il sentimento (57) che si accompagna all'immagine, secondo la forma specifica di questa. L'adesione del fanciullo all'immagine del cavallo alato è la sua stessa fantasticheria, il suo stesso incantamento, cioè il suo fingere o postulare, per gioco o per meraviglia (che è certamente una forma di convinzione), che il cavallo esista. Tra la persuasione e il dubbio, la credenza e il sospetto esiste un'affinità ben maggiore di quella che intercorre tra la persuasione e la certezza: credere e dubitare non sono che i gradi opposti in cui si esprime la nostra risposta a ciò che è comunque strutturalmente incerto.

4. Segni non veritieri

Tra i primi episodi di storia biblica discussi da Spinoza nel Trattato teologico-politico, compare quello di Abimelech: certamente non veritiere, afferma il filosofo, furono le parole con cui Dio ammonì in sogno questo sovrano, noto nella Genesi come re di Gerar. (58) Spinoza non riporta, tuttavia, l'esperienza notturna del re biblico, che è invece interessante ricostruire. La Scrittura racconta che Dio ammonì in sogno Abimelech affinché restituisse ad Abramo la moglie Sara, che questi aveva mandato a prendere ignorando che fosse la sua sposa. La storia è pressoché identica a un'altra precedente: soggiornando in Egitto e temendo che l'avvenenza di Sara potesse costituire un pericolo per la propria incolumità, Abramo aveva chiesto alla donna di presentarsi come sua sorella (59) (peraltro non del tutto immotivatamente, dal momento che ella era figlia di suo padre). (60) Come tale Sara era dunque nota sia al faraone sia al

57 Non a caso, il dubbio è per l'immaginazione ciò che la fluttuazione dell'animo è per l'affetto: cfr. G II153 / E3pl7sch.

58 Cfr. TTP18.

59 Cfr. Genesi 12, 11-13.

60 Cfr. Genesi20, 12.

85

re di Gerar, i quali entrambi, benché inconsapevoli, furono colpiti da Dio a causa di lei, l'uno con gravi calamità, l'altro con la sterilità delle donne della sua casa. Dobbiamo qui tenere presente, anzitutto, quanto abbiamo già ricordato a proposito della teoria spinoziana sulle immagini «vere» o «immaginarie». (61) Se la voce udita da Abimelech non costituì un segno veritiero, fu precisamente perché fu rappresentata in sogno, cioè attraverso un'immagine non reale. Se una voce ci appare in sogno, poiché essa non è per ciò stesso voce reale, essa non proviene da colui che stiamo sognando; pertanto, colui che stiamo sognando per certo non sta dialogando con noi. (62) Se sogniamo Dio (senza essere profeti), (63) Dio non sta comunicando con noi; così, la voce che Abimelech credè di udire certamente non proveniva da Dio. (64)

Un precedente del tema affrontato nel Trattato teologico-politico compare nella celebre lettera a Peter Balling. All'amico, (65) il quale gli confida di aver chiaramente udito, prima che il figlio si ammalasse, gemiti simili a quelli che avrebbero poi accompagnato la sua morte, (66) Spinoza presta sincera attenzione, sia pure senza abbassare la

guardia della razionalità. Egli ritiene, infatti, che i gemiti uditi da Balling non fossero «veritieri», cioè che non costituissero un segno intenzionale degli eventi che si sarebbero poi svolti. La ragione per cui quei gemiti non furono veritieri sta appunto nel loro essere «immaginari», cioè, nella fattispecie, nell'essere stati percepiti da Balling nel dormiveglia,

61 Cfr. *supra*, § 3.

62 Cfr. anche G II 144 / E3p2sch: «Ma quando sogniamo di parlare, crediamo sì di parlare per libera decisione della mente, ma non parliamo, o, se parliamo, ciò si verifica per moto spontaneo del corpo».

63 Su questa clausola cfr. *infra*, cap. V, § 5.

64 Questa conclusione si evince chiaramente da TTP 18: Abimelech «potè immaginare la volontà di Dio non nello stato di veglia, ma in sogno, ossia nella condizione in cui l'immaginazione è naturalmente assai disposta a immaginare cose che non esistono».

65 Peter Balling fu verosimilmente anche il traduttore delle prime due parti dell'*Etica* in olandese: cfr. MIGNINI, L'«*Etica*» di Spinoza, cit., p. 23.

66 Il figlio di Balling morì di peste nel 1664, durante l'epidemia che colpì l'Olanda negli anni '60 del XVII secolo. Stessa sorte toccò, nello stesso anno, al padre (cfr. S. NADLER, *Spinoza. A Life*, 1999; tr. it. di D. Tarizzo, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, Einaudi, Torino 2002, pp. 236-237).

86

se non addirittura in sogno: Spinoza non esita, infatti, ad attribuirli semplicemente allo stato di sonno dell'amico. (67) Se i gemiti che Balling rievoca furono solo immaginari ossia sognati, allora Balling non udì il suo bambino gemere, cioè i gemiti non provenivano dal bambino; essi non poterono pertanto costituire - al pari della voce che Abimelech credè di udire - il segno veritiero di alcunché. A quanto pare, Spinoza sostenne dunque una posizione che, nella prospettiva della filosofia greco-romana, sarebbe stata definita come antifatalista. (68) Ma quello spinoziano si distingue dall'antifatalismo classico, il quale si giova perlopiù di confutazioni empiriche: (69) esso è semmai un antifatalismo a priori. Se il segno apparso a Balling è non veritiero per il fatto stesso di essere immaginario, ovvero di essere occorso in sogno, allora per definizione non vi è sogno veridico, e quindi la

divinazione (e con essa il fato) è assurda. Il problema è che «sogno veritiero» è un ossimoro: se un'immagine è un sogno ossia è immagine imaginaria, per ciò stesso non può costituire un segno veritiero. E tuttavia, da queste premesse antifataliste, Spinoza non conclude affatto che i presagi non esistano. Nel momento in cui raffronta il caso dell'amico con il proprio celebre sogno del «nero e irsuto Brasiliano» (70) - dopo aver dato a Balling, cioè, un saggio di immaginazione corporea -, egli non soltanto riconosce che mentre il suo proprio non fu un omen, tale fu invece quello del suo corrispondente epistolare, (71) ma offre addirittura dell'esperienza narratagli una spiegazione specifica, che è la famosa ipotesi dell'immaginazione mentale, secondo cui si darebbero casi

67 Cfr. G IV 76 / Ep. XVH 101: «Voi dite, infatti, che quando vi sollevavate sul letto per disporvi ad ascoltare, non li sentivate così chiaramente come prima e dopo, quando tornavate a riaddormentarvi».

68 In senso metafisico piuttosto che gnoseologico, ciò è sottolineato da Spinoza stesso, per esempio in G IV 311 / Ep. LXXV 294.

69 Cfr. esemplarmente Cicerone, *De fato*, HI 5-6; tr. it. a cura di E Antonini, *Il fato*, Rizzoli, Milano 1994 2, pp. 45-47, dedicate alla confutazione delle testimonianze che lo stoico Posidonio adduce in favore dell'esistenza del fato e dell'efficacia della divinazione.

70 In proposito cfr. Grassi, *L'interpretazione dell'immaginario*, cit., pp. 104-105, nota. Sulla figura del negro nella cultura ebraica cfr. A. Toaff, *Mostri giudei. L'immaginario ebraico dal Medioevo alla prima età moderna*, il Mulino, Bologna 1996, pp. 49-63.

71 «Ma, siccome la causa di queste immaginazioni è stata assai diversa, la cosa non fu per me un presagio, come fu invece per voi» (G IV 77 / Ep. XVII101).

87

nei quali «l'immaginazione non è determinata che dalla costituzione dell'anima». (72)

Sull'interpretazione di questa ipotesi, che è parsa in contrasto con le posizioni dell'Etica, (73) non ci esprimeremo nel testo, perché ciò ci allontanerebbe dal tracciato che intendiamo seguire. (74) Quel ci interessa osservare è invece il fatto che, al rifiuto spinoziano della divinazione, non si accompagna un altrettanto netto rifiuto del presagio. Se la divinazione è impossibile, non è invece impossibile il presagio:

come il sogno di Balling, così anche quello di Abimelech fu un presagio (e nella fattispecie un monito); il sovrano, infatti, fece restituire Sara ad Abramo, cioè le cose si svolsero poi così come il sogno aveva stabilito-

72 Cfr. G IV 77 / Ep. XVII102.

73 Cfr. anzitutto M. GUEROULT, Spinoza. IL *Lame* (Ethique, II), Aubier-Montaigne, Paris 1974, p. 574, contesto che così si conclude: «Un'immaginazione libera, intesa come "dipendente dalla sola disposizione dell'Anima", non è [...] che un'illusione immaginativa, frutto di una conoscenza inadeguata» [tr. mia].

74 D'altro canto, lo scoglio è troppo vistoso per poter essere senz'altro aggirato. Osserviamo dunque quanto segue. 1) Ciò che dall'epistola si desume non sembra essere che Spinoza riconosca un'immaginazione libera, ma semmai che egli intende distinguere tra un'immaginazione relativa alle affezioni, articolata secondo immagini che «procedono dalle cose corporee», e che come tale è composta «da alcune sensazioni fortuite e (per così dire) slegate» (cfr. G II 32 / TIE 76-77), e un'immaginazione relativa agli affetti, che procede dalla stessa costituzione dell'anima e come tale «può presentire confusamente una cosa avvenire»: cioè sperarla o temerla. La distinzione tra immaginazione corporea e immaginazione mentale coincide cioè, per noi, con la distinzione tra affezioni e affetti, che di per sé non ripugna all'Etica. 2) In un certo senso, anzi, l'epistola esprime un punto di vista più comprensibile rispetto a quello del libro, in cui la distinzione tra affezioni e affetti viene a un certo punto obliterata (cfr. G II 281 / E5pl e in proposito L. BRUNSCHVIG, Spinoza et ses contemporains, P.U.F., Paris 1951 4, p. 130) al fine di giustificare l'ambigua possibilità di una emendazione dei secondi (cfr. a riguardo le osservazioni critiche, di particolare valore proprio perché esposte in un testo propedeutico alla lettura di Spinoza, di E MIGNINI, Introduzione a Spinoza, Laterza, Roma-Bari 1983, pp. 143-144). 3) Se, come mostriamo nel testo, il tema del presagio non può essere accolto da Spinoza se non nella sua versione naturalizzata, allora la sua suggestiva spiegazione empatica, cioè il ricorso a quella sorta di ars semeiotica grazie a cui «l'anima del padre partecipa, idealmente, delle cose che accompagnano l'essenza del figlio» (G IV 77-78 / Ep. XVII 102-103), non può che essere letta - quale che sia la posizione del filosofo in questa fase del suo pensiero -

in senso prettamente pragmatico: il padre è in grado di anticipare i segni del figlio non in grazia di una conoscenza segreta, ma solo nella misura in cui, più di tutti gli altri, lo frequenta e se ne cura. Nel presagio di Balling non può quindi stare nulla più di ciò che è contenuto nell'amorevole cura paterna verso il figlio.

88

to. Ma il punto decisivo è che Spinoza riconosce la possibilità del presagio, a nostro avviso, proprio perché non riconosce la possibilità della divinazione, e non malgrado ciò. Riconoscere la possibilità del presagio significa infatti semplicemente riconoscere la possibilità che un segno non veridico venga a corrispondere ai fatti; ciò che non deve sorprenderci, dal momento che precisamente questa ipotesi è oggetto di una specifica dottrina spinoziana, (75) discendente dal deciso anticorrispondentismo in materia di verità che qualifica l'intero spinozismo. (76) L'anticorrispondentismo consiste nell'affermare che il segno veridico non è legato all'evento che ne costituisce il significato da un rapporto di corrispondenza, mentre è possibile parlare di «corrispondenza» tra un segno e un evento proprio in quanto il segno non sia veridico. Se infatti esso fosse tale, evidentemente non avrebbe alcun bisogno (né alcuna possibilità) di corrispondere a quell'evento che ne costituirebbe allora il significato, dal momento che, a tale evento, sarebbe aprioristicamente associato. La stessa tesi può essere espressa nel modo seguente: può esistere un rapporto ermeneutico tra un segno e un evento solo se il segno non è veridico, mentre, se lo è, il rapporto non può che essere semiotico (e in particolare semasiologico). Nel prossimo paragrafo, torneremo parzialmente su questi temi, con riferimento all'analisi del segno veridico. (77)

5. Significato e percezione

Il metodo esegetico di Spinoza consente anzitutto di rico-

75 Asserisce G II 26/ TIE 67-68: «Per ciò che riguarda ciò che costituisce la forma del vero, è certo che il pensiero vero si distingue da quello falso non solo per una denominazione estrinseca, ma soprattutto per una intrinseca. Infatti se un qualche artefice concepisse correttamente una costruzione, sebbene essa non sia mai esistita né esisterà, nondimeno il suo pensiero è vero ed il pensiero è lo stesso, che la costruzione esista o meno; e invece se qualcuno dice che per esempio

Pietro esiste e tuttavia non sa che Pietro esiste, quel pensiero rispetto a colui che pensa è falso o, se si preferisce, non è vero; sebbene Pietro esista realmente. Né questa enunciazione, 'Pietro esiste', è vera, se non rispetto a colui che sa con certezza che Pietro esiste».

76 Cfr. in particolare E Biasutti, *La dottrina della scienza in Spinoza*, Patron, Bologna 1979, p. 71.

77 Ulteriori riferimenti ai temi qui esposti sono presenti infra, cap. IV, § 5.

89

struire le percezioni dei personaggi della storia sacra. (78) Il primo indice che permette di riconoscere che un'immagine è immaginaria è, come abbiamo visto, il suo carattere onirico. Ma, fuori del caso in cui possiamo stabilire che il messaggio fu immaginario perché svolto in sogno, devono entrare in gioco altri criteri per stabilire la realtà o irrealtà dell'immagine, cioè l'occorrenza o la non occorrenza della percezione. Il metodo più diffusamente usato da Spinoza si fonda sulla reciproca del principio per cui, se l'immagine non è reale, essa costituisce un segno non veritiero: se quindi il segno è veritiero, l'immagine è giocoforza reale, cioè la percezione è autentica. Ma in qual caso il segno è veritiero? Possiamo osservare, provvisoriamente, che il carattere precipuo del segno veritiero è l'intenzionalità. A proposito di Samuele, Spinoza dapprima afferma che questi «udì Dio parlare», cioè che intese la voce di Dio; ma poiché, in seguito, egli per tre volte credè che a chiamarlo fosse non Dio, ma il padre Elia, quella voce - conclude Spinoza - dovè essere «immaginaria». (79) L'episodio è assimilabile al caso di Abimelech (che infatti Spinoza riporta subito dopo) e a quello di Balling: casi in cui, dal carattere non reale dell'immagine, si deduce la non veridicità del segno. La voce udita da Samuele, scrive Spinoza, «riproduceva la voce di Elia», che il figlio era solito udire: questa voce è dunque analoga ai gemiti che Balling udiva tra il sogno e la veglia. Ma mentre nei casi di Balling e Abimelech Spinoza muove dal fondamento del carattere immaginario del segno, assicurato dall'elemento del sogno, sorprendentemente non è a questo stesso motivo che si affida nel caso di Samuele, quantunque il riferimento al sonno o allo stato di dormiveglia del protagonista sia chiaramente testimoniato dal testo biblico. (80) La deduzione mette in gioco, invece, un nuovo concetto, basato sull'intendimento del segno.

L'enunciato essenziale della semasiologia potrebbe essere così esposto:
se noi intendiamo (non: indoviniamo o crediamo o

78 Cfr.TTP105.

79 Cfr. TTP 17-18.

80 Cfr. I Samuele 3.

90

postuliamo o giureremmo) che il significato del segno x è 'gatto', ciò è precisamente quanto dire che il significato del segno x è 'gatto'. (81) L'asserto implica che noi non possiamo intendere il significato di un segno se non in modo certo: (82) se intendiamo il significato di un segno (se cioè il significato di un segno è noto), non c'è alcun dubbio che quello sia il vero significato di quel segno. Pertanto, se noi intendiamo il significato di un segno, noi intendiamo necessariamente un segno veritiero ossia intenzionale: in caso contrario, infatti, ci troveremmo nell'assurda condizione di intendere con certezza un segno ingannevole, cioè saremmo certi del falso. Noi non possiamo quindi intendere altro segno che un segno veridico: se un segno non è veridico, noi siamo costretti a interpretarlo (ciò che, osserviamo di passata, è proprio della mantica, (83) cioè della superstizione), il che significa per l'appunto che non lo intendiamo. Se dunque una storia biblica mostra chiaramente l'intendimento di un segno da parte di un personaggio, se ne deve concludere che quel segno è veridico, e quindi che l'immagine corrispondente è reale. Così, per esempio, da segni veridici (e quindi con immagini reali) Isaia seppe che Dio intendeva abbandonare a se stessi gli Ebrei, a causa dei loro peccati; (84) e in modo non dissimile Davide conobbe la collera divina, allorché scorse l'angelo del Signore, che avrebbe imperversato per tre giorni su Israele, (85) con la spada sguainata rivolta verso Gerusalemme. A differenza di Samuele, Davide intese il significato del segno divino, ossia questo segno era veridico: pertanto, l'immagine dell'angelo con la spada fu reale, vale a dire che (trattandosi di una figura) Davide ebbe

81 Sul carattere primitivo del rapporto tra significante e significato cfr. anzitutto U. Eco, *La struttura assente. La ricerca semiotica e il metodo strutturale*, Bompiani, Milano 1988 3, pp. 34-35.

82 Questa affermazione non ha niente da spartire con la dottrina, che apparentemente la contraddice, secondo cui la conoscenza *ex signis* è

sempre strutturalmente incerta. Essa significa infatti solo che, se sappiamo che cosa significhi «gatto», non avrebbe alcun senso che dubitassimo se «gatto» non significhi in realtà 'topo'.

83 Cfr. G. MANETTI, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Bompiani, Milano 1987, pp. 34-35.

84 Cfr. TTP20.

85 Cfr. I Cronache 21, 9-13.

91

una visione cioè percepì realmente l'immagine, la quale dunque, a differenza di altre immagini bibliche, deve essere considerata come vera, cioè come esterna all'immaginazione di Davide.

A proposito di questo episodio, Spinoza trova il modo - lui che pure non ci è noto come avvocato degli angeli - di aprire una breve polemica con Maimonide. Secondo l'opinione di Maimonide, «non essendo verosimile che qualcuno abbia potuto vedere un angelo ad occhi aperti», (86) è necessario che la rivelazione della collera di Dio a Davide si sia svolta in sogno. (87) Per Spinoza, questa cautela è del tutto superflua. In quanto - come si evince chiaramente sia dal testo di Spinoza, sia dal dettato biblico - Davide intese l'immagine, essa era vera, cioè egli la vide da sveglio, ossia l'immagine che contemplò fu reale. D'altro canto, ciò non porta certo acqua al mulino del dogmatismo. La veridicità del segno significa la sua intenzionalità, cioè il fatto che il segno proviene da Dio. Ma, se un segno è inteso, esso non può che essere veridico o intenzionale: l'argomento per cui l'intendimento del segno ne dimostra la veridicità si regge infatti sull'idea che sarebbe impossibile intendere un segno che non fosse veridico ossia intenzionale. Pertanto, da un lato, Spinoza ha buon gioco nel mostrare allo scettico che certamente, in quanto il segno fu inteso, esso proveniva da Dio. Ma con ciò egli non soddisfa affatto il dogmatico, (88) perché non esiste alcun senso possibile per il quale la veridicità o intenzionalità del segno potrebbe essere ulteriormente analizzata in intenzionalità reale o «transitiva» anziché semantica o «intransitiva». Non esiste cioè la possibilità

86 Cfr. TTP19.

87 Maimonide e quelli del suo stesso avviso, per Spinoza, «non fanno che parlare a vanvera; non si sono infatti preoccupati d'altro che di estorcere alla Scrittura le frottole aristoteliche e le loro particolari

finzioni: cosa di cui, in verità, nessuna mi sembra più ridicola». Cfr. L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, in IDEM, *Gesammelte Schriften*, vol. I, 1996; tr. it. a cura di R. Caporali, *La critica della religione in Spinoza. I presupposti della sua esegesi biblica (sondaggi sul «Trattato teologico-politico»)*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 172, nota: «La profetologia di Maimonide (e dei filosofi del suo tempo) si appoggia alla concezione tradizionale del sogno premonitore: cfr., per esempio, il commento di Averroè al *De somniis* di Aristotele».

88 Intendiamo qui e nel seguito i termini «dogmatico» e «scettico» non nel senso esegetico che Spinoza illustra in TTP 180, bensì nel loro senso tradizionale.

92

analitica di conferire all'idea che il segno provenga da Dio altro significato che questo, che il segno dell'angelo con la spada significa la collera divina; il che evidentemente non dimostra che Dio sia attualmente in collera. La ragione di ciò sta nel fatto che il segno veritiero è pur sempre un segno, e come tale, a differenza della percezione, si riferisce strutturalmente a un soggetto assente. Se riceviamo una lettera da un amico lontano, questo significa certamente che egli si è ricordato di noi e che ci testimonia così la sua amicizia; ma potrebbe ben darsi il caso che, nel momento in cui la leggiamo, il nostro stato di salute sia l'ultima delle sue preoccupazioni; o persino che, per qualche oscura meccanica delle vite umane, nel mentre che la sua lettera ci rende colmi di gratitudine egli stia tramando contro di noi e sia sul punto di tradire gravemente la nostra fiducia. Fuor di metafora, se il segno è inteso, ciò dimostra senz'ombra di dubbio che esso proviene da Dio: nessuno è dunque meno scettico di Spinoza a proposito della Scrittura. Ma se il fatto che il segno sia inteso dimostra senz'ombra di dubbio la sua provenienza da Dio, è per una ragione squisitamente semantica, ossia perché un segno inteso non può che essere intenzionale: nessuno è dunque più disfattista di Spinoza a proposito della Scrittura. Questa ambiguità costitutiva del testo spinoziano, costantemente sospeso tra una concezione non riduzionistica della religione e un atteggiamento decisamente eretico verso le sue pretese veritative, sarà l'oggetto dei prossimi capitoli.

Capitolo Quarto ETERODOSSIA ED ERESIA

1. Spinoza bifronte

Negli ultimi paragrafi del precedente capitolo, abbiamo cercato di mettere in evidenza - da un punto di vista prettamente gnoseologico - la distinzione tra segno veridico e non veridico, mostrando come questa distinzione costituisca il retroterra teoretico della distinzione spinoziana tra religione e superstizione. Religione e superstizione sono in effetti ben lungi dall'essere assimilate dall'autore del Trattato teologico-politico, ed è ormai un'acquisizione della critica che l'idea di uno Spinoza semplicemente irreligioso o empio meriti una revisione. (1) A nostro modo, anche noi appoggiamo quest'idea, seppure per motivi di ordine prettamente epistemologico: quegli stessi motivi che ci consentono di difendere, in pari tempo, il carattere eretico dell'ermeneutica spinoziana, come già il titolo del presente capitolo suggerisce. (2) Non vediamo infatti alcuna contraddizione - per ragio-

1 Riferendosi al titolo completo dell'opera ermeneutica spinoziana (Trattato teologico-politico in cui sono contenute alcune dissertazioni con le quali si mostra che la libertà di filosofare non solo può essere concessa salve restando la religione e la pace dello Stato, ma non può essere tolta se non insieme alla pace dello Stato e alla stessa religione), L. AMOROSO, L'ermeneutica «marrana» di Spinoza, in Idem, Scintille ebraiche. Spinoza, Vico e Benamozegh, Edizioni ETS, Pisa 2004, p. 21 osserva come, già in esso, sia contenuta una sincera attenzione al «bene della "religione"».

2 S. NADLER, Spinoza's Heresy, 2001; tr. it. di D. Tarizzo, L'eresia di Spinoza, l'immortalità e lo spirito ebraico, Einaudi, Torino 2005, segnatamente p. 230 mostra come l'episodio del cherem indirizzato a Spinoza, motivato dalla precoce negazione spinoziana dell'immortalità dell'anima, rappresenti nel quadro dell'ebraismo un caso molto particolare, giustificabile solo in considerazione di precise ragioni storico-geografiche. È cioè raro, fondamentali della diade eterodossia/eresia in Spinoza implica quindi, da parte nostra, Va-

ni che più oltre verranno chiarite - tra l'affermazione della natura intimamente eretica del pensiero di Spinoza e la revisione della valenza immediatamente irreligiosa di questo stesso pensiero. Di questa revisione, inoltre, ci interessa in particolar modo il necessario complemento, che può essere articolato in due argomenti.

In primo luogo, la denuncia dell'angustia della critica di Spinoza alla religione non può stare senza una concomitante critica radicale di un presunto «deismo» spinoziano. Questo punto, sul quale ci soffermeremo in dettaglio nelle ultime pagine del nostro lavoro, segna in modo particolarmente evidente l'anomalia del filosofo olandese in seno alla modernità, perché depone a sfavore della sua prossimità con i metodi propri della filosofia del suo tempo, e in primo luogo della teologia razionale. (3) Possiamo esemplificare ciò che sarebbe dello spinozismo se il Dio dell'Etica fosse una versione del «Dio dei filosofi»: innanzitutto si tratterebbe di «intraprendere il tentativo» di provarne l'esistenza; (4) in seconda istanza, si presenterebbe la «difficoltà» consistente nel passare «da ciò che è infinito all'esistenza di una realtà finita», (5) problema che potrebbe essere risolto introducendo «elementi intermedi di connessione» come gli attributi, i quali però, essendo anch'essi infiniti, non risolvono «la difficoltà di una mediazione nei confronti del finito». Si tenterà allora con i modi. Ma anche così Spinoza «non trova una soluzione soddisfacente», (6) perché i modi sono affezioni di Dio, e sorge dunque la domanda: «Da dove proviene in Dio o nei suoi attri-

3 Nel presente capitolo e nel successivo, intendiamo il termine «deismo» in un senso molto lato. Deismo significa per noi il semplice tentativo della filosofia di concepire Dio; la teologia razionale è quindi «deistica», non appena la si consideri non secondo l'aspetto per cui in essa la ragione si mise al servizio della religione positiva, ma secondo l'aspetto stesso del metodo e della logica: secondo l'aspetto, cioè, che mantiene il teologo razionale entro i confini della filosofia teoretica.

4 Cfr. W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, 1971; tr. it. di L. Mauro e C. Reinberg, *Il Dio dei filosofi. Fondamenti di una teologia filosofica nell'epoca del nichilismo. Volume primo. Dalle origini a Kant*, a cura di L. Mauro, il melangolo, Genova 1995 2, p. 193.

5 Cfr. op. cit., p. 195.

6 Cfr. op. cit., p. 196.

buti questo essere affetto?». Se questi argomenti, alla cui onestà intellettuale crediamo senza riserve, non ci fanno capire nulla di Spinoza, la ragione di ciò sta proprio nel fatto che essi presuppongono che il Dio dell'Etica, fatte salve le peculiarità più ovvie, possa essere strutturalmente analizzato come si analizza il Dio di Aristotele, di Anselmo o di Cartesio.

In secondo luogo, se il Dio di Spinoza fosse il Dio «dei filosofi», il Trattato teologico-politico sarebbe un libro completamente incomprensibile. (7) Posto che esso sia un'opera prevalentemente pedagogica, desterebbe non poca meraviglia l'assoluta disinvoltura con cui un filosofo, consapevole di svolgere solo una doverosa emendazione dell'ignoranza e della superstizione, affronti del tutto seriamente questioni sulla profezia, sulle percezioni di Mosè o sulla parola divina. (8) Il meno che si possa dire è che l'intelligenza di Spinoza avrebbe dovuto essere davvero molto lassista o eclettica per fargli scrivere un testo come il Trattato se egli avesse inteso svolgere, per mezzo di esso, un compito di pura demistificazione. (9) Pertanto, l'esigenza di mettere in discussione l'immagine di uno Spinoza semplicemente irreligioso dovrebbe anche dissuaderci dall'identificare il progetto ideale dello spinozismo con l'intenzione di sottrarre la religione ai «teologi», come da qualcuno è stato visto: (10) quasi che il filosofo olandese,

7 Argomenti critici di rara chiarezza sul problema della conciliabilità tra i due capolavori spinoziani sono offerti da E KAPLAN, *Le salut par l'obéissance et la nécessité de la révélation chez Spinoza*, «Revue de Métaphysique et de Morale», gennaio 1973; ora in IDEM, *L'«Ethique» de Spinoza et la méthode géométrique. Introduction à la lecture de Spinoza*, Flammarion, Paris 1998, pp. 205-232.

8 P. MARTINETTI, *Problemi religiosi nella filosofia di B. Spinoza*, «Rivista di filosofia», XXX/1939, ora in Idem, *La religione di Spinoza. Quattro saggi*, a cura di A. Vigorelli, Ghibli, Milano 2002, p. 139, vede «una specie di gravità ironica» nelle disquisizioni spinoziane «sulla rivelazione, sui mezzi per i quali avvenne, sulla distinzione fra Mosè e gli altri profeti etc».

9 Questi argomenti mostrano tra l'altro la notevole difficoltà implicata nell'attribuire a Spinoza - come pretende Strauss, *La critica della*

religione in Spinoza, cit., pp. 244 e 250 - una «indifferenza» verso la Scrittura: al contrario, Spinoza sembra molto stranamente interessato alla Scrittura, alle sue storie e alle sue rivelazioni, e proprio questo semmai è il più considerevole.

10 Cfr. P.-Y. BOURDIL, *L'Ecriture et la pensée. Spinoza et le problème de la métaphysique*, Cerf, Paris 1998, pp. 35-36.

96

alla stregua di un riformatore protestante, ritenesse che non alla religione in sé considerata, ma solo alla lettura che i teologi ne forniscono si debbano imputare le deformazioni dogmatiche e ideologiche che in essa sorgono. La religione, con o senza la protervia dei teologi, resta il discorso sommo dell'obbedienza: il che non è affatto negativo, se si è disposti a riconoscere come positiva (e Spinoza vi era certamente disposto) la convivenza tra gli uomini. Ma proprio per questo motivo, non vi è alcun bisogno di prestare alla religione ciò che non le appartiene.

Da un certo punto di vista, nessuno più dell'autore del Trattato teologico-politico ha sostenuto il perfetto accordo tra ragione e religione, se con ciò s'intende che vi è un preciso parallelismo tra l'obbedienza e la verità, cui esse rispettivamente guardano. (11) Religione e ragione tendono infatti entrambe a costituire il sistema della coesistenza umana universale, (12) di cui la prima costituisce, assieme allo Stato, il braccio operativo. Ragione e religione, pertanto, si accordano perfettamente senza conciliarsi in nulla: se fosse altrimenti, occorrerebbe pensare che l'obbedienza sia anche almeno in parte razionale, (13) e che la ragione sia anche almeno in parte costrittiva; cioè che esista un punto di tangenza tra l'una e l'altra. Ma, nella religione, non si trova altro che obbedienza, e nella ragione non si trova altro che verità: nell'una, soltanto dogmi, cioè comandi senza verità (e talora persino senza quella verità media che è l'opinione vera); (14) nell'altra, soltanto deduzioni, cioè verità senza comandi. (15) Ragione e religione, filosofia e teologia si accordano dunque perfettamente, ma proprio perché non hanno nulla in comune, (16)

11 Cfr.TTP184.

12 «Infatti, così intesa la teologia, se guardiamo ai suoi precetti, cioè ai suoi insegnamenti di vita, troveremo che si accordano con la ragione,

e se guardiamo al suo scopo e fine, troveremo che non è per niente in contrasto con la ragione, e perciò essa è universale» (TTP 185).

13 Cosa che Spinoza categoricamente nega in TTP 185.

14 Cfr. TTP176.

15 Discordiamo da MARTINETTI, *La religione di Spinoza*, cit., pp. 151 e 158, secondo il quale si dovrebbe riconoscere un momento teorico in seno al dogma, cioè concepire una verità propria della religione.

16 Cfr. TTP 179.

97

costituendo esse i due aspetti autonomi e separati di un unico Mondo umano.

Quando si descrive Spinoza come un filosofo in lotta contro le pretese della teologia e le loro conseguenze politiche, si è veridici, ma si corre il rischio di scambiare l'effetto per la causa. Qualcosa di simile accade quando nella sua filosofia politica, che afferma il carattere «del tutto assoluto» dello Stato democratico, (17) sostiene la provenienza di ogni diritto (compresi quelli relativi alle cose che l'uomo crede di fare «per propria deliberazione») dalle autorità (18) e riserva al suddito o al cittadino il solo diritto di essere homo loquens - e anche questo non senza clausole (19) -, si vuol trovare qualche ottimistico spunto liberale. (20) Certo, Spinoza si oppone fermamente alla formazione di nuclei di potere indipendenti dalle autorità civili, e quindi rigetta ogni forma di potere religioso temporale. Ma la drammatica disputa tra autorità civili e autorità spirituali, che egli visse in prima persona e che sarebbe riprovevole sottovalutare, da un punto di vista strutturale non costituisce se non un momento di crisi interno a un sistema unitario, che consiste nella piena identità tra Stato, morale e religione, vigente oggi non meno di ieri, e nella loro comune conformità prospettica alla ragione. Pertanto, a nostro avviso, si allontana dal vero meno chi affermi che ragione e religione sono per Spinoza una cosa sola, che non chi pretenda che si tratti invece di due cose diverse con alcuni punti in comune. Ne consegue che la giusta revisione dell'immagine di uno

17 Cfr. TP 235. Indubbiamente, «assoluto» ha in Spinoza e nella filosofia politica del suo tempo un significato positivo: non per questo possiamo dimenticare il significato che il termine ha per noi (soprattutto quando l'identità lessicale è anche identità di concetto).

18 Cfr. in proposito l'importante tesi sostenuta in TTP 202.

19 Cfr. TTP 241.

20 Per questa ragione, ci sembra che l'unico modo sensato di confrontarsi con il pensiero politico di Spinoza sia quello che tralascia le scorie giusnaturalistiche in esso presenti, per soffermarsi invece sulla lucida descrizione spinoziana del meccanismo del potere. Con minor fiducia guardiamo - pur riconoscendo a questi lavori una invidiabile vitalità analitica e un indiscutibile valore sul piano della militanza intellettuale - alla possibilità di definire nella filosofia politica di Spinoza quel carattere pratico-ontologico-costituente che sta al centro degli scritti di Antonio Negri, ora raccolti in IDEM, *Spinoza, DeriveApprodi*, Roma 1998.

98

Spinoza irreligioso tout court dovrà essere accompagnata dalla critica delle letture «dotte», liberali, empiriste o metaforiche della Scrittura, (21) quelle che tentano cioè di esibire questi pretesi «punti in comune» tra domini non comunicanti. (22)

L'esito di questa critica è per noi proprio l'identità tra Scrittura e Natura, ove per identità non s'intenderà però l'identificarsi o il conciliarsi di due cose diverse, ma piuttosto l'indiscernibilità dei due elementi che compongono la stessa materia. L'esito della critica è dunque per noi l'eresia, perché non altrimenti che in questo modo si può denominare una posizione identitaria in senso forte circa i rapporti tra Scrittura e Natura. A dispetto delle apparenze, non ci pare che il nostro appoggio epistemologico alla revisione dello Spinoza irreligioso con ciò venga meno, perché si tratta, a ben vedere, di due problemi distinti. Accogliere quella revisione significa infatti, per noi, sottolineare i punti di rottura tra religione e superstizione, mostrare le distinte relazioni dell'una e dell'altra con il potere civile e, anche, riconoscere in Spinoza una netta svalutazione del secondo termine a vantaggio del primo. Ma tutto ciò non esclude che il punto di vista di Spinoza in rapporto all'esegesi biblica debba essere considerato risolutamente eretico: il che significa in particolare critico verso la possibilità di discernere le verità di fede da precetti di pura obbedienza, nonché verso la possibilità di distinguere tra storia sacra e storia profana, cioè tra Scrittura e Natura o tra Dio e Mondo. Spinoza non è insomma irreligioso, perché coglie l'importanza civile della religione e perché quest'ultima, nella forma monoteistica a cui egli esclusivamente s'interessa, si rivolge a un Dio

unico (avremo modo di sottolineare, in seguito, quello che a noi pare essere il reale significato

21 Cfr. anzitutto TTP 172.

22 Così Spinoza presenta il metodo esegetico di Maimonide in TTP 113: «Egli ritiene infatti che ciascun passo della scrittura ammetta sensi diversi, anzi contrastanti, e che noi non siamo certi del vero senso di alcuno a meno che non sappiamo che quel passo, nel modo in cui lo interpretiamo, non contiene niente che non concordi con la ragione o che ad essa ripugni; qualora, infatti, il passo preso nel suo senso letterale risulti contrario alla ragione, ritiene che debba essere interpretato in altro modo, sebbene il senso letterale sembri chiaro».

99

spinoziano di questa valorizzazione; (23) ma è al contempo decisamente eretico, perché del preteso contenuto veritativo della religione è un analista impietoso. L'unione del carattere non irreligioso e del carattere eretico propri dello spinozismo fanno dunque di questo una filosofia «bifronte».

2. Il problema della volontà divina

Chi, meglio di tutti, difende lo statuto veritativo della religione? Non certo il lettore dogmatico (24) della Bibbia, il quale deve superare ostacoli inaggirabili, contraddizioni insanabili con le leggi del mondo fisico. Il miglior difensore dello statuto veritativo della religione è semmai il lettore metaforizzante, «laico», aperto a un morigerato raziocinio esegetico: quello che non è costretto a difendere il realismo del dettato biblico versetto dopo versetto, ma può quasi sempre rifugiarsi in una lettura metaforica del contenuto. Quella che qui definiamo molto genericamente «lettura metaforica» della Scrittura consiste quindi - almeno in un certo suo risvolto - in una prassi eufemistica: (25) si tratta di differire l'intervento divino (che per definizione desta scandalo alla ragione) a vantaggio di una generica conformità tra volontà divina ed evento naturale. Così, se Dio «fece alzare il vento», il lettore metaforizzante è portato a pensare che questa sia una maniera per dire che Dio fece in modo che il vento si alzasse. (26) Ciò significa, per lui, che Dio aveva decretato che il vento si alzasse, ovvero che il fenomeno naturale si svolse in conformità con la volontà divina. Le pagine che seguono intendono mostrare - sulla scorta

delle premesse generali date nel precedente paragrafo - come la critica spinoziana non possa che colpire questo genere di lettura; (27) e come lo stesso punto di vista aperta-

23 Cfr. *infra*, cap. V, § 5.

24 Si tenga presente quanto indicato *supra*, cap. III, nota 88.

25 Un esempio concreto della critica spinoziana a una lettura metaforica della Bibbia è dato in TTP 100-101, a proposito della presunta credenza di Mosè «che Dio fosse fuoco».

26 Sul tema cfr. già G I 265 / CM 158, che ricorda molto da vicino G II 81 / Elapp.

27 Anche se non questo genere di lettore, a differenza di quanto storicamente è

100

mente espresso da Spinoza, per cui il decreto di Dio s'identifica con la determinazione naturale dell'evento, non solo non vada confuso con il postulato appena esposto della conciliazione tra volontà divina e natura, ma richieda forse un'interpretazione ancor più radicale di quella (pur già identitaria o monista) che si è soliti darne. Poiché il problema esegetico dipende dal problema metafisico, sarà da quest'ultimo che prenderemo le mosse.

Commentando, nel Trattato teologico-politico, la storia biblica in cui si narra che Saul fu inviato da Dio a far visita a Samuele, Spinoza afferma che quest'episodio non può significare se non che Saul decise di fargli visita, cioè vi fu determinato. (28) Similmente, gli Egiziani furono contagiati dalla scabbia a seguito di eventi naturali, e il vento che Dio inviò fu anch'esso determinato da cause naturali. (29) Argomenti di questa natura sono presenti in numero notevole in tutto il Trattato. A titolo di spiegazione generale, Spinoza afferma che la volontà divina non si distingue dall'ordine naturale, (30) secondo una teoria che deriva in linea diretta dall'Etica. Qui, egli afferma che i decreti divini non possono essere se non eterni e immutabili, e come tali coincidere (non potendo, nell'eterno, né precederla né seguirla) con la potenza di agire di Dio, ossia con l'ordine della natura. (31) Non

accaduto nel protestantesimo. Le osservazioni appena compiute nel testo non escludono affatto che il fedele possa adattare i dogmi contenuti nella Scrittura alle proprie personali opinioni, cioè dare

un'interpretazione personale della Scrittura stessa, fatta salva la regola dell'ubbidienza: cfr. per esempio TTP 178-179.

28 Cfr. TTP 89.

29 Cfr. TTP 90.

30 Cfr. TTP 89: «Il decreto, il comando, l'ordine e la parola di Dio non sono altro che la stessa azione e lo stesso ordine della natura».

31 Cfr. G II 75 / Elp33sch2: «Quand'anche si concedesse che all'essenza di Dio appartiene la volontà, seguirebbe nondimeno dalla sua perfezione, che le cose non avrebbero potuto essere create in un modo e in un ordine diversi; e sarà facile mostrarlo, se consideriamo prima ciò che essi [i teologi, che credono che Dio operi secondo volontà] concedono, cioè che solo dal decreto e dalla volontà di Dio dipende che ciascuna cosa sia quella che è. Altrimenti infatti, Dio non sarebbe la causa di tutte le cose. Poi, che tutti i decreti di Dio sono stati sanciti ab aeterno da Dio stesso. Diversamente, infatti, gli si potrebbe imputare imperfezione e incostanza. Ma poiché nell'eternità non c'è quando, né prima né dopo: di qui, cioè solo dalla perfezione di Dio segue, che Dio non potrà mai né mai ha potuto decretare altro, vale a dire che Dio non è esistito prima dei suoi decreti, né può esistere senza di essi».

101

solo non è fuorviante che Spinoza affermi queste cose in un contesto concessivo, interloquendo cioè con la teologia, (32) dal momento che l'asserto per cui la volontà divina coincide con l'ordine naturale altro non significa se non l'autonoma posizione spinoziana secondo cui la volontà di Dio è determinata e non libera; ma la fiction del dialogo con i teologi ci consente inoltre un più chiaro confronto con le affermazioni del Trattato. Nell'Etica, Spinoza dimostra ai teologi che, quand'anche Dio operasse secondo volontà, questa volontà coinciderebbe comunque con l'ordine della natura; pertanto, se qualcuno sostenesse che a ciò che Dio decreta corrisponde ciò che accade in natura, costui non starebbe dicendo se non che quello che Dio decreta è quello stesso che avviene in natura.

In questa prospettiva, al binomio decreto/effettuazione, fortemente influenzato da una concezione giuridicistica di Dio, si sostituisce il binomio causa/effetto: se Dio decreta che si alzi il vento, questo non significa dunque che Dio procuri che si alzi il vento servendosi delle leggi naturali come di un mezzo estrinseco, bensì che è proprio e solo

determinando la causa naturale appropriata che Dio decreta (e può decretare) che il vento si alzi. Il decreto divino coincide quindi senza residui con la legge naturale. (33) Innegabilmente, siamo qui in presenza di un notevole avanzamento teoretico rispetto alla teologia, ancor più rimarchevole qualora si tenga conto che Dio non può determinare alcuna causa in quanto infinito, talché ogni causa che Dio determini è determinata invero da un'altra causa, anch'essa singolare e finita. (34) Con ciò, nondimeno, non tutto è stato già detto. Come dobbia-

32 Dall'argomento deriva inoltre la spregiudicata preferenza di Spinoza per un eventuale, completo arbitrarismo divino rispetto all'idea di un Dio operante sub ratione boni. Sul tema cfr. S. LANDUCCI, *La teodicea nell'età cartesiana*, Bibliopolis, Napoli 1986, pp. 37-38. Osserviamo come sia forse proprio dall'esame di questa preferenza spinoziana che si rendono possibili letture irrazionalistiche e scettiche del pensiero di Spinoza, come quella - bellissima - di G. RENSI, *Spinoza* (1929), a cura di A. Montano, Guerini e Associati, Milano 1993, segnatamente p. 69.

33 Cfr. TTP 82-83: «Ne segue nella maniera più chiara che le leggi naturali della natura non sono se non decreti di Dio che seguono dalla necessità e dalla perfezione della natura divina».

34 Cfr. la sublime dimostrazione di G II 69 / Elp28.

102

mo interpretare, infatti, l'identità tra decreto e ordine naturale? Sappiamo che il concetto di identità non è fatto di una stoffa sola: può darsi il caso di un'identità tra distinti ($A=B$), oppure di un'identità in senso più forte, che riconosce un solo oggetto denotato e una pluralità di sensi in cui esso è «dato». (35) La nostra tesi è che l'identità del primo genere non solo non rende giustizia della radicalità della problematica di Spinoza e non chiarisce fino in fondo l'eterodossia della sua esegesi biblica, ma risulta per molti aspetti pleonastica in rapporto al suo sistema. Per articolare questi punti, è necessario prima di tutto aprire una digressione concernente la specificità del razionalismo spinoziano.

3. Epistemologia eterodossa

Della nascita della ratio moderna, Spinoza non fu né un diretto testimone né un acritico sostenitore. Ciò può essere mostrato sia con riferimento ai fondamenti, sia con riferimento all'epistemologia che da essi direttamente o indirettamente sorse. Quanto ai fondamenti, non può certo essere sottovalutato il fatto che Spinoza, nel suo dettagliato commento a Cartesio, trattò in meno di una pagina l'intero problema del dubbio universale, (36) affrontò il problema dell'«affrancamento da ogni dubbio» proponendo una soluzione alternativa a quella cartesiana (37) e stravolse, infine, lo stesso cogito, riportandolo dal cielo alla terra. (38) Quanto all'epistemologia, Spinoza afferma tre cose in modo chiarissimo: che egli non pretende di possedere per proprio conto una conoscenza dell'intero sistema della natura; (39)

35 Il lessico è naturalmente desunto da G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, in «*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*» 100/1892; tr. it. di S. Zecchi, *Senso e denotazione*, in Aa.Vv., *La struttura logica del linguaggio*, a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2001 5, p. 10.

36 Cfr. GI 142-143/PPC 14.

37 Cfr. GI 148-149/PPC20.

38 Sull'interpretazione spinoziana del cogito cfr. anzitutto M. GUEROULT, *Le cogito et l'ordre des axiomes métaphysiques dans les «Principia philosophiae cartesianae» de Spinoza* (1960), ora in Idem, *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1997, segnatamente p. 68.

39 Cfr. GIV 166 / Ep. XXX 164.

103

che la potenza del nostro stesso corpo ci è perlopiù ignota; (40) che noi non siamo in grado di stabilire (l'infinito moderno distinguendosi dall'illimitato antico) che cosa superi la potenza della natura, ossia in che consistano i suoi limiti. (41)

La distanza di Spinoza da Cartesio si può misurare da almeno due elementi: dalla sua nozione della certezza e dalla sua rielaborazione del cogito. Muoveremo qui da alcune riflessioni sciolte, per poi farle convergere con il testo spinoziano. Se valesse l'ipotesi che noi sogniamo da svegli, sarebbe quantomeno ottimistico credere che il dubbio che stiamo sognando possa costituire una dimostrazione del fatto che non sogniamo. Al contrario, l'ipotesi secondo cui noi

sogniamo da svegli coincide perfettamente con l'ipotesi che dubitiamo di essere svegli (distinguendoci in ciò dai sognatori dormienti, i quali, come Eraclito ci insegna, non dubitano di nulla). Se noi sospettassimo di sognare, come capita a Cartesio, non faremmo cioè altro che impugnare quel dubbio circa il nostro essere svegli che coincide con l'ipotesi stessa che stiamo sognando da svegli. Ma, con ciò, non ci distingueremmo per nulla dagli altri sognatori, se non per il fatto di aver preso la parola: decisione coraggiosa e ammirevole, specialmente se i nostri compagni sognatori fossero dei cavernicoli che vogliono essere lasciati in pace; ma decisione teoreticamente inconsistente. In altri termini, non vi è alcuna distinzione reale - ma solo una distinzione di ragione - tra lo stato di colui che sogna da sveglio e lo stato di colui che sospetta di sognare da sveglio, dal momento che entrambi strutturalmente dubitano di essere svegli. Il dubbio cartesiano è quindi un'arma inefficace nei confronti dell'ipotesi di un'umanità di sognatori; e dunque il cogito, che di questo dubbio costituisce l'elaborazione primaria, non sembra poter rappresentare un «punto archimedeo» della conoscenza.

La caratteristica predominante della elaborazione spinoziana di questi argomenti è che è impossibile che noi sogniamo

40 Cfr. G II142 / E3p2sch.

41 Cfr. G IV 315 / Ep. LXXV 296, e C. Vinti, Spinoza. La conoscenza come liberazione, Studium, Roma 1984, p. 88.

104

da svegli, per la ragione che non potremmo affatto dubitare di essere svegli. (42) Se infatti noi dubitassimo di essere svegli, dovrebbe esistere un qualche segno che ci faccia ottenere la certezza che ci fa difetto, perché, se così dubitassimo, ignoreremmo altresì di esistere e ogni altra cosa; (43) cioè la natura del pensiero consisterebbe nell'ignorare, il che è assurdo. Ma poiché da nessun segno può essere tratta la certezza, (44) e d'altro canto essa dovrebbe essere tratta in qualche modo per le ragioni suddette, sarebbe assurdo che noi dubitassimo d'essere svegli. Pertanto, noi non potremmo essere altro che certi di essere svegli, per il fatto stesso di essere svegli; il che può brevemente essere esposto dicendo che noi siamo certi di esistere per il fatto stesso di avere una mente. (45) Ma se è così, l'ipotesi di un dubbio iperbolico è fittizia. Se la presenza in noi di una mente è sufficiente a

dimostrare che non dubitiamo affatto di esistere, allora la stessa mente dell'uomo Cartesio è sufficiente a dimostrare la medesima cosa; e dunque l'ipotesi di un inganno universale o iperbolico è un'invenzione letteraria, ossia un'idea ficta. (46)

Argomenti analoghi valgono in rapporto al concetto di legge naturale. Il determinista puro (47) ritiene che un contrordine al sistema della natura sia impossibile, perché la natura è eterna-

42 Cfr. segnatamente KV 73 : «La verità rivela sia se stessa sia la falsità. Infatti la verità si manifesta mediante se stessa, ma la falsità non si rivela o non si mostra mai da se stessa. Così, se qualcuno possiede la verità, non può dubitare di averla, ma qualcuno che è immerso nella falsità o nell'errore può ben immaginarsi di essere nella verità; come uno che sogna può bensì pensare di essere sveglio, ma uno che ora è sveglio non può mai pensare di star sognando».

43 Cfr. G 1151 / PPC 23: «Non possiamo essere assolutamente certi di alcuna cosa, finché non sappiamo di esistere».

44 Cfr. tra gli altri luoghi TTP 30-31.

45 Ed è questo, in profondità, il significato dell'asserto con cui Spinoza conduce il cogito al suo fondamento reale in G I 152 / PPC 23 : «Io sono deve essere per sé noto».

46 In G II 19 / TIE 56 si mostra come quest'idea nasca non a caso dall'argomento per cui, credendo erroneamente di essere svegli nel sogno, concludiamo che potremmo sognare anche da svegli.

47 Qui e più oltre intendiamo per «determinista puro» un pensatore appartenente alla filiazione ideale Galileo-Newton-Laplace. La nostra idea è che questa linea identifichi il determinismo in senso proprio, e che Spinoza ne debba essere tenuto ben distinto (come anche, per inciso, da un possibile apparentamento con il determinismo hobbesiano).

105

mente retta dalle medesime leggi. Anche Spinoza si dimostra determinista in senso pieno quando, sia nel Breve trattato (48) che nell'Etica (49) (ma, qui, in forma solo concessiva), difende la costanza dell'ordine naturale in ragione dell'eternità dei decreti divini. L'argomento, in entrambi i casi, ha però tutta l'aria di una petizione di principio. Se i corpi si comportano in modo costante perché, dall'eterno, sono sottoposti a una certa legge, questo non dimostra affatto che non

potrebbero non essere regolati da quella legge, e quindi non dimostra che sarebbe assurdo concepire una sua ipotetica infrazione. Il determinismo implica un'epistemologia assai convenzionale: quella per cui esisterebbe qualcosa come una «possibilità logica» distinta dalla possibilità reale; e favorisce di conseguenza la dicotomia - che a noi pare insensata - tra necessità «logica» e «fisica». (50) Si potrebbe dire (Leibniz lo dimostrerà nel modo più perfetto) che, lungi dall'essere rivali, determinismo fisico e teologia razionale non sono che le due facce della stessa medaglia.

Si esamini ora la seguente, distinta prospettiva. L'ipotesi, apparentemente pacifica, che la parola «mela» possa significare qualcosa di diverso da ciò che noi intendiamo sotto questo nome è confutata dal fatto che è impossibile che il significato di «mela» non sia comunque: 'mela'. Fuor di metafora, se la natura potesse avere un altro corso o ordine rispetto a quello che ci è noto, ciò sarebbe quanto dire che le leggi di natura potrebbero avere un contenuto diverso da quello che di fatto hanno, il che è quanto pretendere, assurdamente, che un'idea potrebbe avere

48 Cfr.KV25.

49 Cfr. il già citato passo di G II 75 / Elp33sch2, cui ci riferiamo anche nel prossimo paragrafo.

50 Ci pare che la tacita assunzione di tali distinzioni giustifichi in qualche modo, nel dibattito contemporaneo, la tendenza (osservabile soprattutto nelle letture anglosassoni) a riproporre il problema della necessità in Spinoza nei termini, che ci sembrano inadeguati, della dicotomia necessità assoluta/necessità condizionale. Cfr. per esempio J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge-London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sidney 1984, p. 114 e sgg.; R.J. DELAHDNTY, *Spinoza*, Routledge & Kegan Paul, London-Boston-Melbourne-Henley 1985, pp. 160-165; R. MASON, *The God of Spinoza. A philosophical study*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, p. 74.

106

un ideato diverso dal suo proprio, o, se si preferisce un esempio più concreto: che un padre potrebbe avere un figlio diverso dal proprio. In altri termini, una legge è immodificabile perché vera (e per questo eterna) e non invece vera perché immodificabile (in quanto eterna). Una

legge che regola il comportamento dei corpi non è vera perché i corpi le siano eternamente sottoposti, ma viceversa il comportamento dei corpi ne costituisce l'eterno contenuto appunto perché essa è vera. Concepire la possibilità di un contrordine naturale, in questa prospettiva, conduce direttamente alla «pura assurdità» (51) del miracolo. Ma non si dà il caso che questa «potenza» - ospite paradossale del teatro spinoziano, nonché residuo di una ben precisa disposizione epocale (52) - infranga la legge senza ripugnare, oltre che alla natura, anche alle nostre prime nozioni, cioè agli elementi che formano il sistema della verità. (53) Un cosmo miracolato sarebbe cioè siffatto non solo da renderci ardua la conoscenza di Dio, ma anche da far vacillare la nostra mente fino al punto di farle perdere ogni senso della certezza. (54) Come, in quanto gli uomini siano svegli e con ciò sappiano di esistere, l'ipotesi di un dubbio iperbolico si rivela fittizia, così l'esistenza stessa della certezza dissolve la possibilità del miracolo e, con essa, quella di un ordine naturale alternativo al nostro. Ma proprio per questo, risulta chiaro che né il cogito può costituire un fondamento per la certezza, né la scienza può costituire un fondamento per la verità. Scienza e coscienza sono semmai le testimonianze e della verità e della certezza: la scienza ci assicura dell'esistenza della verità (e quindi dell'impossibilità del miracolo), ma proprio per questo non è lei a istituirla, come l'autocoscienza ci assicura dell'esistenza della certezza (e quindi dell'impossibilità di un inganno universale), senza per questo formarla.

51 Cfr. TTP87.

52 Cfr. KOYKÉ, Scritti su Spinoza e l'averroismo, cit., p. 39. « Cfr. TTP 84-85.

54 Cfr. TTP 86: «Infatti, se si ammettesse che esso [il miracolo] distrugge o interrompe l'ordine della natura, oppure che ripugna alle sue leggi, allora non solo non potrebbe darci alcuna conoscenza di Dio, ma ci toglierebbe addirittura quella che abbiamo naturalmente e ci farebbe dubitare di Dio e di tutto».

107

4. Spinoza «indeterminista»

In un luogo dell'Etica di capitale importanza, Spinoza mostra come, se all'essenza di Dio appartenesse l'intelletto, dovremmo poter pensare un intelletto creatore; dovremmo cioè poter pensare qualcosa che, rispetto

al nostro intelletto, ha in comune solo il nome, come il Cane astrale in rapporto al cane animal. (55). Ciò è assurdo per il fatto stesso di implicare un ricorso all'analogia entis: (56) l'argomento dimostra che l'intelletto e la volontà non possono appartenere all'essenza divina, e non che Dio potrebbe avere una qualche forma d'intelligenza diversa dalla nostra, (57) come da alcuni è stato visto. (58) A proposito invece della negazione della volontà all'essenza di Dio, Spinoza si limita a osservare che, con questa deduzione, «si procede allo stesso modo, come facilmente ognuno può vedere». Sarebbe stato proficuo se, soprattutto in questo contesto, il filosofo si fosse mostrato meno laconico. Possiamo tuttavia supporre che, se affermare un intelletto costituente l'essenza di Dio significherebbe concepire un intelletto creatore, sostenere l'idea di una volontà costituente tale essenza significherebbe concepire un intel-

55 Cfr. anzitutto P. Machekey, *Introduction à l'«Ethique» de Spinoza, La première partie, La nature des choses*, P.U.F., Paris 1998, pp. 155-156.

56 Sullo spinozismo come costante polemica contro l'analogia entis e come rivendicazione di una semantica (e quindi di un'ontologia) della pura univocità cfr. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 35 e passim.

57 Cfr. A. KOYRÉ, *Il Cane, costellazione celeste, e il cane, animale latrante*, saggio compreso in *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris 1971, già apparso nella «Revue de Métaphysique et de Morale», 1950, e ora raccolto in IDEM, *Scritti su Spinoza e l'averroismo*, cit., pp. 29-30: «Spinoza non dice affatto che tra l'intelletto divino e l'intelletto umano c'è così poco rapporto che tra il Cane, segno celeste, e il cane, animale latrante. Egli dice tutt'altra cosa. E perfino, a ben vedere, esattamente il contrario, cioè che se si concepisse l'intelletto divino come appartenente all'essenza di Dio [come fanno comunemente i teologi], allora il termine 'intelletto' dovrebbe significare qualcosa di molto differente da ciò che si usa intendere con questa parola [ciò che è assurdo]. [...] Dunque la necessità di concepire l'intelletto divino come differente toto coelo dall'intelletto umano non è qualcosa che Spinoza accetta per proprio conto». (I commenti in parentesi quadre sono di Koyré.)

58 Oltre a BRUNSCHVIG, *Spinoza et ses contemporains*, cit., p. 62, Koyré cita come interpretazioni erronee del passo quelle di V. BROCHARD, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris 1912, p. 348-349 e di V. DELBOS, *Le Spinozisme*, Paris 1926 2, p. 69 e sgg.

108

letto ordinatore, cioè un sistema universale delle leggi di natura. Questa ipotesi, oltre a risultare a nostro avviso plausibile, ci consente di proseguire nell'esame del concetto di legge naturale intrapreso nei precedenti paragrafi. Abbiamo già visto come la legge di natura debba essere pensata come verità eterna: il passaggio successivo è quello di domandarsi se il concetto comune di legge naturale - che implica un governo di questa sui corpi che regola - sia adeguato al concetto di verità eterna.

Una risposta negativa ci sembra imprescindibile. Se la legge di natura fosse (in senso reale e non solo nominale) un tale governo sui corpi, ciò significherebbe che essa dovrebbe regolare da sempre il loro comportamento, il quale sarebbe dunque sempre stato quanto a sé eslege: ciò che implicherebbe che la legge non sia verità eterna, in quanto riferentesi a un contenuto che, opponendole una sorta di mutua resistenza, non può essere il suo proprio. Per eludere questo paradosso, si dovrebbe mostrare che la legge di natura non si distingue in nulla dal comportamento perenne stesso dei corpi di cui costituisce la verità: il che verrebbe a dirci che tra l'una e l'altro esiste appena una distinzione di ragione, ossia un rapporto del tutto analogo a quello che si dà tra il contenuto di una conoscenza e la conoscenza stessa. Nei termini della linguistica di Hjelmslev (59) - e (quindi) con una forte accentuazione antiaristotelica - si dovrebbe dire che la legge di natura non può essere la forma che organizza una certa materia, ma solo l'espressione del contenuto relativo, la cui materia è per ciò stesso già formata. Detto con maggior aderenza al linguaggio spinoziano: si tratterà di pensare

59 Il riferimento non è casuale. G. Deleuze - E Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*. Tome II. Mille plateaux, 1980; tr. it. di G. Passerone, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1987, p. 60 qualificano il padre della glossematica come «geologo danese spinoziano» (oltre che come «tenebroso principe discendente di Amleto»). La duplice distinzione tra forma e materia e

tra espressione e contenuto (su cui cfr. L. HJELMSLEV, *Prolegomena to a Theory of Language*, 1961, edizione inglese rielaborata da E.J. Whitfield; tr. it. a cura di G. Lepschy, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Einaudi, Torino 1968 5, pp. 52-65) pare a noi spinoziana almeno quanto la sua riduzione a una dicotomia unica (espressione = forma versus contenuto = materia), caratteristica della filosofia classica e in particolare aristotelica, ci appare saussuriana.

109

la volontà o la legge naturale non come forme della potenza dell'agire (60) (o contenuto), ma come modo del pensiero (61) (o espressione) presente in Dio; di pensare cioè la legge come l'idea o ragione, eternamente vera, di un certo comportamento. Solo in questa prospettiva risulterebbe inoltre confermata la negazione della possibilità logica dell'infrazione di una legge di natura, su cui ci siamo già soffermati: giacché, se un'eventualità del genere fosse plausibile, l'idea o conoscenza che si riferisce a un certo stato delle cose come al proprio contenuto non sarebbe l'idea di quello stato delle cose (la legge che ha per oggetto il comportamento dei corpi nello spazio non sarebbe la legge dei corpi nello spazio: il che, per l'appunto, non è dato a pensarsi).

Queste osservazioni sono confermate non solo dalla metafisica di Spinoza, che fa della volontà in generale un modo del pensiero, ma anche dall'esame della volontà umana. Già nei Pensieri metafisici, Spinoza sostiene una sorta di costitutiva «inefficacia» della volontà in sé considerata. (62) Dall'Etica risulta poi che la volontà non è altro che la stessa idea, (63) e dunque che tutto il senso che possiamo dare a una volizione della mente è la consapevolezza che il corpo è determinato: volere una certa cosa significa nient'altro che sapere che il corpo la appetisce. Il problema della volontà non consiste nella questione se la mente possa muovere il corpo (anche se Spinoza a suo tempo se la pose, dandole peraltro risposta positiva), (64) ma nella questione se essa possa determinarlo a muoversi (65) -, e l'importanza della negazione di questa idea consiste soprattutto nel mostrare l'assurdità di una tale evenienza. Per Spinoza, la mente non potrebbe sensatamente voler muovere il corpo, perché, in quanto sia data

60 Sulla distinzione tra le due potenze, e in particolare sulla non-identità tra potenza di pensare e attributo Pensiero e tra potenza di agire

e attributo Estensione, cfr. DELEUZE, Spinoza e il problema dell'espressione, cit., pp. 94-95.

61 Cfr. GII72/Elp32.

62 Cfr. G I 274 / CM 170, e M. E. Sceibano, Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento, Angeli, Milano 1988, p. 40.

63 «Nella mente non si dà nessuna volizione, ossia affermazione e negazione, oltre quella che l'idea, in quanto è idea, implica» (GII130 / E2p49).

64 Cfr. KV88.

65 Cfr. GII141/E3p2.

110

una volizione nella mente, ciò per l'appunto significa che è data una determinazione nel corpo. (66) In primo luogo, pertanto, la necessità non deve essere intesa come mera coazione, (67) bensì proprio come volizione e desiderio: Spinoza, che non fu mai un pensatore grecizzante, vide però chiaramente che Ananche è sempre in rapporto a Eros, (68) come cioè la necessità sia sempre in relazione alla cupiditas, e non mai dissociata da questa. Inoltre e soprattutto, questa concezione della necessità consente di eludere il problema del rapporto tra volontà e cause esterne. Una volta che si sia visto che la volontà è la stessa conoscenza della determinazione, non ha più alcun senso chiedere se la volontà sia determinata da cause esterne o sia libera, (69) dal momento che essa non è altro che l'attestazione stessa della determinazione, e non un termine di cui possa essere predicata la dicotomia determinazione/libertà. La volontà non è cioè il soggetto dell'agire, ma è solo una funzione o un indice del sistema dell'agire. È chiaro che questi passaggi ci presentano uno Spinoza distinto da quello propriamente determinista, (70) conducendoci a quella che definiremmo - se il termine non risultasse troppo «contemplativo» o schopenhaueriano - una filosofia della noluntas, cioè a una pura e semplice elisione dell'idea comune di volontà, mediante la quale ci si situa al di là del contesto problematico del determinismo.

Solo in questa prospettiva eterodossa è a nostro avviso possibile sostenere realmente, e non solo formalmente, che tutt'uno sono il decreto divino che il vento sorga e l'evento re-

66 Cfr. G II 144 / E3p2sch: «Tanto la decisione della mente quanto l'appetito e la determinazione del corpo sono per natura simultanei, o piuttosto una sola e medesima cosa, che, considerata e spiegata mediante l'attributo del pensiero, diciamo decisione [decretum], e, quando invece è considerata sotto l'attributo dell'estensione e dedotta dalle leggi del moto e della quiete, diciamo determinazione».

67 Cfr. GIV259/Ep.LVI241.

68 Cfr. R. CALASSO, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Adelphi, Milano 1992 3, p. 120.

69 Cfr. G IV 267 / Ep. LVIII250-251.

70 L'intero problema del rapporto tra volontà e cause esterne, che trova forse la sua più articolata incarnazione moderna (oltre che nella Teodicea di Leibniz) nella disputa tra Hobbes e Bramitall (ora raccolta in Th. Hobbes, *Libertà e necessità*, a cura di A. Longega, Bompiani, Milano 2000), ci sembra pertanto profondamente estraneo alla natura dello spinozismo, per le ragioni sopra allegate.

111

lativo, e dunque che sarebbe assurdo sia che l'evento si conciliasse con la volontà divina, sia che la contraddicesse. E lo si può intendere realmente solo in questa prospettiva perché essa, trasportando il decreto nell'ordine della mera conoscenza, consente di concepire il rapporto tra il decreto e l'evento come una distinzione di ragione, (71) che come tale afferma l'indiscernibilità pura dei termini e, quindi, l'assurdità di pensare sia una conciliazione, sia una discrepanza tra di essi. L'esito di questa situazione è che il lettore «laico» o metaforizzante si trova preso suo malgrado in una sorta di alternativa dostoevskiana: o la sua lettura è priva di senso, oppure è una lettura eretica. Egli infatti interpreta «Dio fece alzare il vento» come «Dio fece sì che, per cause naturali, il vento si alzasse». Ma «Dio fece sì che, per cause naturali, il vento si alzasse» significa: «il vento era determinato ad alzarsi, come cioè Dio seppe» (se invece volessimo usare il linguaggio dell'Etica, dovremmo dire: una causa era determinata nell'estensione, ossia di essa si dava nell'attributo del pensiero l'idea). (72) Se quindi consideriamo il solo contenuto dell'enunciato, prescindendo dalla sua forma - se cioè lo consideriamo secondo la sola potenza di agire di Dio, tralasciando la potenza di pensare di Dio -, troviamo che non vi è alcun senso possibile per il quale distinguere «Dio fece sì che, per cause naturali, il vento si alzasse» da «il vento era determinato ad alzarsi». Ma se non vi è altro

sensibile per intendere l'enunciato, allora il lettore «laico», liberale o mitemente naturalista deve intenderlo così, a meno di non intendere nulla (perché non c'è altro da intendere). O dunque egli non intende nulla, oppure ciò che intende lo intende da eretico, perché è costretto ad affermare non semplicemente un'identità tra termini distinti, ma una vera e propria indiscernibilità ontologica tra Dio e mondo.

71 Così sembra essere anche in TTP 82: «Dal fatto che l'intelletto di Dio non si distingue dalla sua volontà, infatti, abbiamo mostrato [in TTP 62-63] che dire: Dio vuole qualcosa, e dire: Dio intende questa stessa cosa, sono due affermazioni identiche».

72 Cfr. GII89/E2p7c.

112

5. Miracolo, testo, storicità

Abbiamo visto come, se i miracoli esistessero, la certezza sarebbe impossibile; ma poiché la certezza è possibile, ciò dimostra che i miracoli non esistono. (73) Ora, l'idea che i miracoli non appartengano alla natura, cioè alla potenza di agire di Dio, implica che per miraculum non si possa intendere se non quello che si dovrebbe piuttosto chiamare prodigium, cioè la narrazione di un evento inconsueto, (74) che come tale appartiene all'ordine delle cronache, (75) dei discorsi e degli enunciati. La critica spinoziana del miracolo non consiste quindi nel dire (come farebbe un determinista ortodosso) che, impossibile essendo che un uomo torni in vita dalla morte, il racconto secondo cui l'uomo tornò in vita dalla morte è falso: consiste invece nel dire che, se l'enunciato o la storia secondo cui un uomo tornò in vita dalla morte è veridico, allora esso non può avere per contenuto un evento che non sia naturale. (76) Qualunque cosa racconti, la storia veridica di un fatto inverosimile non può fare riferimento se non a un evento naturale; ossia, la formulazione intende significare suo malgrado un evento comune, di cui per ipotesi sono ignorate le cause o le circostanze. Un miracolo è dunque una descrizione estetica (77) - e in particolare poetica (78) - di un evento naturale; pertanto, a meno che i miracoli siano meri enunciati idiomati, essi costituiscono altresì immagini reali, o almeno testimonianze

73 Cfr. *supra*, § 3.

74 Cfr. TTP 83-84: «Il nome "miracolo" non può essere inteso se non rispetto alle opinioni degli uomini, e non significa nient'altro che un fatto del quale non possiamo spiegare la causa naturale sull'esempio di un'altra cosa consueta, o almeno non può spiegarla colui che scrive o racconta il miracolo».

75 Cfr. TTP 91-92.

76 Cfr. TTP 90: «Se dunque nella Sacra Scrittura si trovano alcune cose di cui non sappiamo esporre le cause e che sembrano essere accadute oltre, anzi contro, l'ordine della natura, non devono essere per noi di ostacolo, ma bisogna credere senza eccezione che quanto è accaduto realmente è accaduto naturalmente».

77 Si confronti quanto Spinoza scrive a proposito della visione di Giosuè in TTP 35-36 con A.G. Baumgarten, *Lezioni di estetica*, § 452, a cura di S. Tedesco, *Aesthetica*, Palermo 1998, p. 139: «Se ad esempio devo pensare in modo bello su di una eclissi di sole, lo posso fare secondo il sistema tolemaico; chi non ha conoscenza di astronomia dirà subito che è vero ed un altro godrà forse ugualmente delle immagini».

78 Sul carattere poetico della Scrittura si sofferma AMOROSO, *Il caso Spinoza*, in *Idem*, *Ratio & aesthetica*, cit., p. 147.

113

di avvenimenti ordinari, cioè sono storie a tutti gli effetti.

Miracolo e volontà divina sono una medesima cosa: sia l'uno che l'altra costituiscono la storia o la notizia di un fatto naturale, narrato in maniera fantastica. Individueremo dunque un miracolo ogni qual volta il testo biblico faccia riferimento alla volontà di Dio, con l'accortezza (che presuppone naturalmente una conoscenza approfondita della lingua ebraica) di escludere dal novero dei miracoli, ossia delle storie veridiche o rivelazioni, quelle espressioni in cui Dio compare solo come indice linguistico o lessicale. (79) Escluse queste occorrenze testuali e ancora quelle metaforiche (le quali tuttavia, come abbiamo visto, (80) non impegnano la metodologia di Spinoza solo tecnicamente, ma anche filosoficamente e polemicamente), l'enunciato che fa riferimento alla volontà divina altro non rappresenta se non l'espressione teologica, poetica o retorica di un evento naturale. La formalizzazione del miracolo consisterà dunque nel considerarlo come il segno, o la storia, che si compone di un significante (l'espressione di una volontà da parte di Dio) e del suo significato (il contenuto naturale

relativo). Oltre a disautorare ogni profondità ermeneutica (e a valorizzare, semmai, una acutezza semiotica), tale formalizzazione impedisce, evidentemente, ogni lettura riduzionistica del miracolo: se l'enunciato volontaristico non costituisce che l'espressione del contenuto denotato, far leva sul contenuto per dimostrare la falsità dell'espressione significherebbe semplicemente colpire un uomo di paglia (il che per esempio accadrebbe se si asserisse che, in quanto il vento di cui parla l'Esodo si alzò per cause naturali, allora esso non dipese dalla volontà divina: ciò che potrebbe legittimamente essere sostenuto, viceversa, solo se il riferimento a quel vento costituisse un'occorrenza meramente linguistica, idiomatica o metaforica). (81)

79 Cfr. per esempio TTP 24: «Così, "Spirito di Dio" e "Spirito di Jehova" in alcuni luoghi non significano altro che un vento violentissimo, straordinariamente secco e irresistibile, come in Isaia 40, 7: "il vento di Jehova spirò contro di lui", ossia un vento molto secco e irresistibile. E Genesi 1, 2: "e il vento di Dio [ossia un vento fortissimo] si muoveva sull'acqua"». (Il commento in parentesi è di Spinoza.)

80 Cfr. supra, § 2.

81 C. GALLICET CALVETTI, Spinoza, I presupposti teoretici dell'irenismo etico, Vita e Pensiero, Milano 1968, pp. 69-70, mostra giustamente come il concetto spinoziano

114

Affermare che l'espressione del miracolo, cioè la volontà divina, sta con il proprio contenuto in un rapporto semiologico e non ermeneutico - affermare cioè che, data l'espressione teologica, è dato un contenuto naturale che ne costituisce il significato, quand'anche non siamo eventualmente in grado di determinare l'evento stesso o di intendere come potè verificarsi - sembra inoltre problematizzare l'asserto di Spinoza secondo cui il metodo esegetico da lui adottato concerne il solo significato della Scrittura, e non la sua veridicità. (82) L'asserto, che deriva dalla teoria dell'esegesi biblica di Meyer, ha un senso sia metodologico (non con la pura ragione, ma semmai mediante la conoscenza approfondita della lingua ebraica dobbiamo penetrare i passi scritturali più oscuri), (83) sia filosofico (non dobbiamo attribuire alle affermazioni della Bibbia un valore dottrinario, sia perché sono comunque rarissime le cose di sola speculazione che essa insegna, (84) sia soprattutto perché la religione non ha da fare con la conoscenza

della natura di Dio). (85) Ma quell'asserto non ci sembra invece poter significare altrettanto pacificamente una terza cosa, che cioè non vi sia un collegamento strutturale tra l'intelligibilità della Scrittura (ossia il suo significato) e la sua veridicità. Per intendere questo punto, dobbiamo anzitutto ribadire che, se le nostre analisi sul rapporto non ermeneutico bensì semiotico tra storia ed evento sono valide, una storia non abbisogna di un'interpretazione, ma solo di una decifrazione. Se la

di elezione «equivale semplicemente a stato, condizione, situazione delle diverse realtà esistenti, caratterizzata appunto da quella necessità che informa l'ordine del reale immanentisticamente concepito e che segue da Dio conformemente a quella struttura necessaria e necessitante che qualifica le singole realtà». L'Autrice intende così offrire un esempio degli «inveramenti» (cfr. op. cit., p. 5) operati da Spinoza della narrazione biblica, consistente nella fattispecie nel ricondurre la storia sacra alla storia naturale. Discordiamo da questa impostazione perché ci sembra pleonastica: la storia sacra non ha alcun bisogno di essere ricondotta alla storia naturale, perché il significato manifesto della storia sacra è precisamente la storia naturale, di cui la prima non costituisce se non il significante.

82 Cfr.TTP100.

83 Sul rapporto tra Spinoza e la lingua ebraica, presentato non solo in chiave filologica e tecnica, ma visto anche e soprattutto (come del resto lo stesso *Compendium grammatices linguae hebraeae* richiede) in rapporto all'intera filosofia spinoziana, cfr. L. AMOROSO, Spinoza e la «lingua santa», in Idem, *Scintille ebraiche*, cit., pp. 39-62.

84 Cfr.TTP77.

85 Cfr. per esempio TTP 178.

115

Scrittura afferma, per esempio, che la volontà di Dio fece sì che il cuore del faraone s'indurisse, ciò semplicemente significa che il faraone divenne ostinato: (86) questo significato non si ottiene per via d'interpretazione, ma per decifrazione immediata. In altri casi, la decifrazione può risultare più complessa, senza che per questo del modello indicato sia fatta eccezione. Può accadere, per esempio, che il segno formato dalla volontà divina e dal significato che essa denota (un certo evento naturale) valga a propria volta come significante cui si associa un significato connotato, (87) esprime di solito una morale

della provvidenza. Per esempio, che Dio abbia indirizzato Saul da Samuele (significante) è lo stesso che dire che questa visita fu provvidenziale, in quanto non solo il figlio di Kis ritrovò le asine del padre (significato denotato), ma soprattutto fu unto re, (88) il che segnò una tappa importante nella storia d'Israele, se è vero che l'elezione di questo popolo può essere motivata «soltanto in rapporto allo Stato» (89) (significato connotato). Analogamente, il passaggio del Mar Rosso da parte degli Ebrei (90) (significante) fu certamente provvidenziale, se con questo s'intende che gli Ebrei ne trassero occasione per fondare uno Stato durevole, ciò in ragione di cui poterono dirsi eletti da Dio (significato connotato).

Ora, se il modello semiotico che abbiamo indicato può essere in tal modo generalizzato (per quanto, come vedremo, ciò risulti meno agevole in rapporto al problema del dogma), (91) allora non si vede in che modo una storia il cui significato risulti intelligibile (cioè una storia *tout court*) potrebbe essere un segno non

86 Cfr. TTP94.

87 Sul concetto di connotazione cfr. anzitutto R. Barthes, *Eléments de semiologie*, 1964; tr. it. di A. Bonomi, *Elementi di semiologia*, Einaudi, Torino 1992, pp. 79-83. Per un inquadramento complessivo del problema, che muove da Hjelmslev per giungere alle più recenti teorie, cfr. S. TRAINI, *La connotazione*, Bompiani, Milano 2001.

88 Cfr. I Samuele 9, 16; 10,1.

89 Cfr. TTP 47: «La nazione ebraica fu eletta da Dio a preferenza delle altre non in riferimento all'intelletto e alla tranquillità dell'animo, ma in riferimento alla società e alla fortuna, per la quale raggiunse la sovranità dello Stato e la mantenne per tanti anni».

90 «Con un identico comando [rispetto ad altri analoghi episodi narrati dalla Bibbia] di Dio il mare aprì la via ai Giudei [cfr. Esodo 14, 21], cioè il vento di Sud-Est che spirò violentissimo per tutta la notte» (TTP 90).

91 Cfr. *infra*, cap. V, § 1.

116

veridico. Ciò potrebbe essere pensato solo nel caso in cui il significato o la morale della storia fosse stato manomesso; ma poiché il significato delle storie bibliche è rivolto al vulgus, la corruzione dovrebbe essere pensata come aberrante, (92) cioè tale da essere avvertibile da parte di

chiunque. Una storia presenterebbe quindi una morale, ossia un significato, del tutto difforme da quello che il testo esprime; il che vorrebbe dire che il significato che noi intendiamo non è il significato della storia, ciò che pare assurdo in base alle elementari ragioni semasiologiche più sopra esposte. (93) Pertanto, ogni storia dotata di una morale è per ciò stesso una storia che non potrebbe essere corrotta se non per interpolazioni inessenziali, (94) ossia è una storia veridica. Ma una storia dotata di una morale è semplicemente una parabola, ovvero una storia tout court; e quindi ogni storia, che sia tale (che cioè sia dotata di un significato), è giocoforza veridica, cioè l'intero corpus delle storie bibliche è veridico (il che non significa che tutti gli enunciati che compongono le storie bibliche siano veridici). «Storia» e «storia veridica» sono quindi concetti di eguale estensione; il carattere della non-veridicità può dunque appartenere solo a un singolo enunciato, che può ben essere falso, o a una formula idiomatica, cioè a una proposizione priva di contenuto semantico. (95)

Il senso per il quale le storie sono segni veridici, del resto, è tutt'altro che aproblematico, perché tutt'altro che aproblematica è la struttura del segno veridico. In primo luogo, affermare che le storie bibliche sono, in generale, veridiche non significa affermare che ciò che in esse è rappresentato si sia svolto veramente: l'ovvia obiezione per cui numerosissime sono le cose in-

92 Cfr. TTP 165: «Ora, nessuno può mettere in dubbio che noi abbiamo ricevuto la legge intatta in questo senso. Infatti, dalla stessa Scrittura, senza alcuna difficoltà né ambiguità, noi percepiamo che l'essenza del suo insegnamento è amare Dio sopra ogni cosa e il prossimo come se stessi, e questo non può essere falso né può essere stato scritto da una mano frettolosa e incerta. [...] È dunque sicuro che la Scrittura ha sempre insegnato ciò: su questo punto, di conseguenza, non si è verificato alcun errore che potesse corrompere il senso, senza che ognuno subito non se ne accorgesse; e nessuno ha potuto deformarlo senza che la sua malizia non risultasse subito chiara».

93 Cfr. supra, cap. III, § 5.

94 Cfr. TTP 166.

95 Cfr. l'importante nota metodologica di TTP 16-17.

verosimili narrate dalla Scrittura non è dunque pertinente, perché dal fatto che una storia descriva un evento fantastico non segue che essa si riferisca a un evento fantastico (e quindi falso), ma solo che la storia si riferisce fantasticamente a un evento naturale. Proprio per questo, d'altronde, il metodo d'interpretazione della Scrittura non differisce per Spinoza dal metodo d'interpretazione della natura. (96) In secondo luogo, sostenere che il corpus delle storie bibliche consiste in segni veritieri significa affermare ciò che Spinoza stesso sostiene, allorché mette a confronto le narrazioni bibliche con un'opera come l'Orlando furioso. Questo confronto mostra come Spinoza modelli la distinzione tra il veritiero e il non veritiero non in base al contenuto, bensì in base allo statuto o all'intenzione del testo. Numerosissime storie della Bibbia non sono infatti meno inverosimili di quelle del poema di Ariosto: tuttavia, le prime non furono narrate allo scopo di dilettere, ma allo scopo di ammaestrare, (97) e inoltre furono narrate sulla scorta di una tradizione ben determinata. La distinzione tra il veritiero e il non veritiero, a livello di testualità, non è quella che intercorre tra letteratura corrispondente ai fatti e letteratura fantastica, ma è la più radicale distinzione tra parola intesa come testimonianza e parola letteraria. La Bibbia è insomma veridica perché non è letteratura, e non perché è letteratura veridica. Una storia è veridica in quanto non è letteraria ossia non è una finzione, e non in quanto è una finzione corrispondente ai fatti. È quindi appunto lo status della storia, e non il suo contenuto rappresentativo, a determinarne la veridicità, e per parte nostra aggiungeremmo che il discrimine tra il veritiero e il non veritiero, in ambito testuale, corrisponde alla dicotomia tra leggenda o aneddoto (segni veridici, perché possiedono un aggancio, oscuro pur quanto si voglia, nella realtà) da un lato e romanzo o mito dall'altro. Il mito è parola che nasce esoterica e cortigiana; la leggenda è parola che

96 Cfr. TTP 98. Ci pare che questa identità di metodo debba essere pensata più radicalmente rispetto all'analogia tra «interpretazione della Scrittura» e «"lettura" della natura» sostenuta da J.S. Preus, *Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 168.

97 Cfr. TTP 110.

nasce essoterica e popolare. La Bibbia fa parte del secondo genere di testo: per questa ragione le sue storie sono veritiere.

Questi rilievi, d'altro canto, non fanno che confermare l'aporeticità - e l'eterodossia - della posizione spinoziana. Abbiamo già visto come il segno veridico non consenta di essere analizzato oltre il valore di intenzionalità semantica che gli è proprio; pertanto, sostenere il carattere veridico del corpus delle storie bibliche non significa confortare alcuna ipotesi storicistica. (98) Come la lettera dell'amico ci rivela un'amicizia che potrebbe non essere più vigente nei fatti, così la storia biblica ci rinvia a eventi storicamente inassegnabili, la cui diacronia è cioè costitutivamente inanalizzabile. La veridicità delle storie bibliche non ci consente cioè di distinguere gli eventi dai contesti degli eventi, i discorsi dalle strutture discorsive che li contengono. Quello che è presentato come un fatto potrebbe ben essere l'epoca (in un senso non meramente cronologico) di un fatto, la temperie che circonda il fatto; e, ancora una volta, è alla struttura problematica del segno veritiero che dobbiamo questa indecidibilità. Possiamo pertanto riassumere i tre aspetti della diade eterodossia/eresia in Spinoza nel modo seguente: 1) non esiste una verità propria della religione, perché il dettato religioso non è che un significante che si riferisce a eventi naturali; 2) esiste una verità evenemenziale della Scrittura, che tuttavia non può essere analizzata come verità storica; 3) non esiste, infine, uno specifico contenuto filosofico della religione. In forma ancor più sintetica, potremmo dire che la Scrittura è «veridica» ma non «veritativa»: è veridica perché le sue narrazioni, a differenza delle pratiche della superstizione, costituiscono dei segni veritieri (e in ciò consiste, in termini ermeneutici, il carattere non irreligioso dello spinozismo); ma non è veritativa perché non dispone - fatte salve rarissime eccezioni - di un autonomo contenuto dottrinario.

98 Un tentativo di rivalutare in Spinoza la dimensione della conoscenza storica (in quanto «diverso tipo di universalità non logico-ideale», fondata sul concetto di certezza morale) è svolto da G. GIANNETTO, *Spinoza e l'idea del comprendere*, Giannini, Napoli 1980, segnatamente p. 133.

Capitolo Quinto ESTETICA DEL DIO-NATURA

1. Dogmi e credenze

Miracolo, rivelazione, superstizione, dogma: cercheremo qui, anzitutto, di riordinare questi termini, in rapporto ai problemi del segno e dell'immaginazione. Sappiamo già che alla superstizione (per esempio in quanto espressa nella forma della divinazione) corrisponde il segno non veridico. Sappiamo anche che il miracolo è viceversa un segno veridico, nella misura in cui - identificandosi con la volontà divina - altro non rappresenta se non l'espressione di un evento naturale. Il dogma, del quale ci occupiamo nel presente paragrafo, implica invece un'analisi d'altro genere, i cui elementi essenziali sono del resto già stati introdotti nel capitolo precedente. Il rapporto complementare tra eterodossia ed eresia, negando un valore veritativo proprio alla religione, significa infatti il rifiuto di riconoscere il concetto di verità di fede, cioè il concetto di dogma. Quest'ultimo presenta inoltre, in secondo luogo, una peculiarità semiotica: la sua decifrazione non può mai essere diretta come quella concernente il miracolo. Mentre il miracolo è un segno già stabilito, che si tratta semplicemente di decifrare, il dogma è un segno che deve essere ricostruito. Questo problema è ben noto agli etnografi e agli studiosi del simbolismo, i quali si trovino alle prese con pratiche o atteggiamenti culturali apparentemente immotivati: qui non è sufficiente una decifrazione del segno, ma è necessaria una ponderata ricostruzione del medesimo. (1) In ter-

1 Emblematico in tal senso il caso della credenza dei Dorze etiopici circa la fedeltà dei leopardi alla chiesa copta, su cui cfr. anzitutto D. Spekber, *Le symbolisme en general*, 1974; tr. it. di E. Zanetti Quarantini e M.V. Malvano, *Per una teoria del simbolismo. Una ricerca antropologica*, Einaudi, Torino 1981, segnatamente pp. 92-93 e, per un'analisi filosofica del problema, M. MESSERI, *Verità*, La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 13.

120

zo luogo, miracolo e dogma differiscono in rapporto al genere della credenza. Nel caso del miracolo, la credenza si rivolge perlopiù a una storia inverosimile, benché fondata su qualche evento naturale. Ciò premesso, è un falso problema quello consistente nel domandare come

sia stato possibile credere a cose inverosimili come i miracoli: è proprio delle cose inverosimili, infatti, di essere credute. (2) Appunto in quanto improbabile un evento può essere narrato e creduto, dal momento che, se l'evento fosse stato certo, non vi sarebbe stato alcun bisogno di narrarlo o di porvi fede, la sua verità in quel caso essendosi acclarata da sé. Di fronte al dogma, è invece assai più complesso comprendere che cosa effettivamente venga creduto da colui che lo sostiene. La credenza in un dogma, qualunque cosa significhi, implica comunque la fede religiosa, sulla quale pertanto dovremo qui soffermarci.

Paradossalmente, è proprio Spinoza ad averci dato un concetto non marrano (3) della fede: (4) e ciò almeno per due ragioni, che consuetamente appaiono l'una come costruttiva, l'altra come distruttiva. Dal primo punto di vista, occorre osservare che la fede si distingue dalla superstizione sia perché non richiede un proliferare di segni, sia perché implica il consenso interiore. Nessuno presta la propria certezza morale, cioè il consenso dell'animo, all'indovino; nessuno crede o è richiesto davvero di credere alle eclissi o alle viscere degli animali. Al contrario, la fede implica la buona inclinazione dell'animo, cioè quell'ubbidienza di cui la

2 Cfr. TTP 81: «Il volgo, dunque, chiama "miracoli", ossia opere di Dio, i fatti insoliti della natura, e, un po' per devozione, un po' per la voglia di contrastare coloro che coltivano le scienze naturali, desidera non conoscere le cause naturali delle cose, e arde dal desiderio di sentir parlare soltanto di quelle cose che soprattutto ignora e che, perciò, soprattutto ammira».

3 Sul problema storico e filosofico del marranesimo, oltre ad AMOROSO, L'ermeneutica «marrana» di Spinoza, in Idem, Scintille ebraiche, cit., pp. 15-38, cfr. anzitutto Y. YOVEL, Spinoza and Other Heretics, Princeton University Press, Princeton 1989, vol. I: The Marrano of Reason; H. MÉCHOULAN, Etre juif à Amsterdam au temps de Spinoza. Argent et liberté, 1990; tr. it. di P. Dello Strologo, Gli Ebrei ad Amsterdam all'epoca di Spinoza, ECIG, Genova 1998; J. Geeber, The Jews of Spain, Free Press, New York 1992.

4 Così Spinoza definisce la fede in TTP 175: questa «non è altro che pensare di Dio cose tali che, se ignorate, si toglie l'ubbidienza verso Dio, e che, posta questa ubbidienza, sono necessariamente poste anch'esse».

Scrittura costituisce l'istruzione», (5) ossia l'esercizio della pietà e delle buone opere. (6) In termini sociali e politici, inoltre, la religione si distingue dalla superstizione da almeno tre punti di vista: essa si basa su una filiazione pattizia piuttosto che mitica o carismatica; opera non solo in perfetta consonanza con il potere civile, (7) ma per di più diffonde presso il popolo i decreti di questo come comandamenti morali. (8) La religione non è affatto una sovrastruttura che copra in qualche oscuro modo i reali rapporti di forza in gioco. Al contrario la religione (come del resto le altre istituzioni e come le forme della moralità) non è altro che il gioco notissimo di questi rapporti di forza. In Spinoza, nulla mai è «mascherante», perché la maschera è per così dire sempre troppo vistosa per essere travisata. Così, per esempio, Spinoza ritiene la morale cristiana del perdono come precettistica emergenziale utile in epoca di decadenza sociale, e dunque come prassi coerente sia in rapporto alla considerazione della legge mosaica, (9) sia in rapporto ai fondamenti generali dello Stato. (10) Quella del perdono è semplicemente una morale di transizione e di *décadence*, resa necessaria dalle condizioni politiche: essa non può che essere l'indice di una disfunzione nei rapporti di forza operanti. Per parte nostra, consideriamo questa analisi come uno dei momenti più coerenti del metodo spinoziano. Il fatto che il messaggio cristiano perda in essa la propria specificità ideologica e spirituale è

5 Cfr. TTP 174: «Chi, infatti, non vede che l'uno e l'altro Testamento non sono nient'altro che l'istruzione all'ubbidienza?, e che l'uno e l'altro non mirano ad altro che a far sì che gli uomini ubbidiscano con sincerità d'animo?»

6 Cfr. TTP 175.

7 Cfr. TTP 233: «Nessuno, dunque, può praticare rettamente la pietà né ubbidire a Dio, se non ubbidisce a tutti i decreti della suprema potestà; e questo è confermato anche dalla stessa pratica».

8 Ci sembra assai discutibile affermare con MARTINETTI, *La religione di Spinoza*, cit., p. 156 che la religione «apre intorno al diritto la sfera assai più vasta della moralità vera e propria, introduce la disposizione a praticare la carità e la giustizia anche là dove lo stretto diritto non lo esige». Quantunque TP 65 affermi che la carità non può «sottostare ad alcuna imposizione di stato», ecco come continua il

brano di TTP 233 sopra riportato: «A nessuno dei sudditi, infatti, è lecito portare aiuto a colui che la somma potestà ha giudicato reo di morte o nemico, sia esso un cittadino o uno straniero o un privato o uno che ha potere su altri».

9 Cfr. TTP 103.

10 Cfr. TTP 104.

122

infatti un indice del buon funzionamento del metodo, la riprova che esso è una reale cartografia dei rapporti tra investimenti desideranti e produzioni immaginative e non un'astratta sintesi tra storia delle idee e storia politica, o una fumosa dialettica dei rapporti tra individuo e Stato; che esso non costituisce, in breve, l'ennesimo esempio di quella che Michel Foucault avrebbe chiamato storia «in pantaloncini corti». (11) Ma vi è, naturalmente, chi ha espresso un punto di vista diametralmente opposto. (12)

Per quanto riguarda poi la fonte della religione, Spinoza è molto chiaro: la fede è determinata non dall'ignoranza, come la superstizione, ma anzi dalla sapienza. (13) Questo, però, significa anche tagliare corto con un punto (ed è qui che entra in gioco la parte distruttiva spinoziana): proprio perché è sapienza e non ignoranza, la fede non può essere fede nel soprannaturale, cioè non può essere quel che tutte le religioni pretendono che sia. Non solo un dogma può ben essere falso, ma soprattutto non si vede come potrebbe essere vero ossia intelligibile, dal momento che esso (a differenza dei miracoli o delle storie sacre) consiste perlopiù in una formulazione contraria alla ragione. Spinoza sostiene di non comprendere (e anzi di trovare assurdo) il cristianesimo; (14) in un passo polemico, confessa «senza ambagi» di non capire l'intera Scrittura. (15) Evidentemente, è impossibile capire che cosa significhi che Dio si è fatto uomo, o che Dio è tre persone in una; chi dunque crede queste cose in realtà abbraccia il loro significato morale, ossia le sostiene - che lo sappia o no e che lo voglia o no - nella sola misura in cui esse possono costituire una regola per l'obbedienza e per la disciplina di sé e degli altri. Così, credere nel dogma dell'incarnazione non può significare se

11 L'espressione compare in M. FOUCAULT, *L'archeologie du savoir*, 1969; tr. it. di G. Bogliolo, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Rizzoli, Milano 1994 2, p. 190.

Ma con essa ci riferiamo soprattutto a quanto l'Autore scrive inop. cit., p. 275.

12 Così StrausS, La critica della religione in Spinoza, cit., p. 106, secondo cui la ricostruzione spinoziana del discorso della montagna sarebbe «palesamente distorta», e buona solo per salvare «l'univocità della Scrittura».

13 Cfr. GIV 307-308 / Ep. LXXILI 291.

14 Cfr. GIV 309 / Ep. LXXIII 292.

15 Cfr. G IV 126/ Ep. XXI 131.

123

non operare in modo tale da favorire l'esercizio della pietà, secondo il modello di vita offerto da Gesù, cioè seguendo l'esempio di una santità salvifica. (16) Queste brevi analisi confermano la nostra tesi: mentre il dominio del miracolo o della storia sacra consente una naturalizzazione e, dunque, un trattamento non eliminatorio da parte di Spinoza, il dominio del dogma o della verità di fede non favorisce alcun «recupero» analogo. Per Spinoza, è possibile una teofania, ma, a rigore, la teologia è solo un nome vuoto. Quando parla in senso non critico di «teologia», egli intende quasi sempre «teofania»: intende cioè la stessa Scrittura, quale testimonianza delle rivelazioni divine. La teologia intesa come scienza costituisce invece un costante obiettivo critico di Spinoza. Né si deve credere che la teologia razionale sfugga meglio di quella dogmatica a questa critica: a ridosso del concetto di verità di fede, è proprio l'applicazione della ragione in materia di fede a costituire il vero bersaglio del filosofo olandese.

2. Sull'uso della ragione in teologia

In rapporto alla teologia, possiamo facilmente distinguere lo Spinoza ortodosso da quello eterodosso: e questa distinzione

16 Cfr. l'interpretazione spinoziana della resurrezione in G IV 314 / Ep. LXXV 296. Non possiamo d'altronde negare che il pensiero di Spinoza su Gesù - o meglio su Cristo, com'egli lo denomina - sia ben più complesso di come qui è inteso. Oltre che di Cristo come profeta, capace di intendere Dio con l'intelletto (cfr. TTP 21 e l'importante ridimensionamento filosofico di questa tesi offerto da P. Di VONA, Baruch Spinoza, La Nuova Italia, Firenze 1975, p. 121), Spinoza parla dell'intelletto divino (letteralmente: dell'«intendere nella cosa

pensante») come di un «figlio, opera o immediata creatura di Dio» (cfr. KV 35) e identifica altresì, in un luogo assai oscuro, lo spirito di Cristo con l'idea di Dio (cfr. G II262 / E4p68sch e L. AMOROSO, *Lo Spinoza «cabbalista» di Benamo-zegh*, in IDEM, *Scintille ebraiche*, cit., pp. 132-133). Ci limiteremo qui a osservare come, dalla doppia dottrina sopra ricordata, non sembri poter nascere qualche illazione circa la natura teandrica del Cristo spinoziano (come invece sostenuto per esempio da G. D'ANNA, *La scienza intuitiva di Spinoza e la figura di Cristo*, «Asprenas» 47/2000, ora in IDEM, *Uno intuito vedere. Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, Ghibli, Milano 2002, segnatamente pp. 214-215), se non altro perché il senso della «filialità» divina può essere inteso, anche nel contesto del cristianesimo, in termini che disimpegnano un perentorio significato cristologico (cfr. a tal proposito, da parte protestante, le analisi classiche di A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 1901; tr. it. a cura di G. Bonola, *L'essenza del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 19922, pp. 147-148).

124

potrà forse sorprendere. Lo Spinoza ortodosso è quello che argomenta la religione in base a concetti razionali e in particolare metafisici. Lo Spinoza eterodosso è invece quello che comprende l'insensatezza di un tale metodo. In che misura l'eterodossia (e la stessa eresia) non implichi necessariamente una prospettiva irreligiosa, come da noi già evidenziato, (17) è qui evidente: lo Spinoza ortodosso non può che criticare l'irrazionalismo della religione, laddove lo Spinoza eterodosso non avverte affatto questa esigenza. Del primo, troviamo esempi soprattutto nell'Epistolario, ma anche nello stesso Trattato teologico-politico. A Olden-burg, per esempio, Spinoza presenta alcuni argomenti antimiracolistici tratti principalmente dalla natura dell'estensione (18) e dalle modalità in cui si sarebbero attuate, secondo la Scrittura, le rivelazioni divine. (19) Ma nello stesso Trattato sono presenti brani di questo tenore, sia in rapporto alla rivelazione di Dio in generale, (20) sia in rapporto alla necessità (sollevata dalla querelle con Giuda Alphakar) di non ritenere verità di ragione ciò che il testo sacro afferma. (21) Il più importante di questi brani è forse quello in cui Spinoza afferma che chiunque abbia una mediocre conoscenza di Dio non ignora che esso non ha corpo né figura, (22) ma che non fa meraviglia - aggiunge il filosofo - se un'opera destinata al volgo come la Scrittura insegna simili cose. (23)

17 Cfr. supra, cap. IV, § 1.

18 Cfr. GIV313-314/Ep.LXXV295.

19 Cfr. G IV 315-316 / Ep. LXXV 296-297: «Comunque, credete voi che, quando la Scrittura dice che Dio si manifestò in una nube, o che abitò in un tabernacolo o in un tempio, egli abbia assunto la natura della nube, del tabernacolo e del tempio?».

20 Cfr. tra gli altri luoghi TTP 92-93.

21 Altrimenti, per limitarsi a un esempio, «i cieli dovrebbero essere considerati la dimora e il trono di Dio perché la Scrittura lo afferma espressamente» (TTP 183).

22 Cfr. TTP 93.

23 «Non è dunque per niente strano che Dio si sia adattato alle immaginazioni ed alle opinioni preconcepite dei profeti, e che i credenti abbiano sostenuto varie opinioni intorno a Dio, come abbiamo mostrato con molti esempi nel capitolo II E non è neppure per niente strano che i libri sacri parlino ovunque in maniera così impropria di Dio, e gli attribuiscono le mani, i piedi, gli occhi, gli orecchi, la mente e il moto locale, e, inoltre, anche i moti dell'animo, in modo che sia geloso, misericordioso ecc., e che, infine, lo dipingano come un giudice che siede nei cieli come su un trono regale, con Cristo alla sua destra. Essi parlano, evidentemente, secondo la capacità del volgo, che la Scrittura si propone di rendere ubbidiente, non dotto» (TTP 171-172).

125

Questo doppio brano, che riflette al meglio l'ortodossia razionalistica spinoziana, può essere confrontato con un altro della stessa opera, in cui Spinoza afferma che Dio non mostrò a Mosè il proprio volto non perché - come il profeta credeva - questa esposizione sarebbe stata per lui letale, ma perché sarebbe stato contraddittorio in rapporto alla sua propria natura che Dio si rendesse visibile. (24) Nel passo si sommano due distinti generi di problemi: quello metafisico e quello dogmatico. Il problema dogmatico consiste nella necessità, da parte di Spinoza, di dare conto del ben noto divieto che la Scrittura impone alla fabbricazione di immagini (25) e alla rappresentazione di Dio in figura. Dal punto di vista di Spinoza, tuttavia, la figura o il volto costituiscono immagini alla stregua di tutte le altre; (26) l'aniconismo, dunque, sembrerebbe non poter essere da lui preso specificamente in considerazione. Nella prospettiva spinoziana, è di scarso rilievo che Dio

si riveli attraverso parole o attraverso figure: la vera ragione per cui Dio non manifesta la propria figura a Mosè, sottintende il filosofo, non sta certo nel fatto che un divieto lo impedisca, bensì nella contraddizione metafisica implicata nel concepire Dio come visibile, cioè come dotato di un qualche aspetto. Tuttavia, quest'argomento che denuncia una contraddizione è, evidentemente, esso stesso contraddittorio. Va osservato, anzitutto, che un'idea può essere contraddittoria solo in rapporto a un contenuto. Ora, in quanto noi concepiamo e non immaginiamo, noi conosciamo la sola natura di una cosa; ma il semblante o l'aspetto, evidentemente, non può appartenere alla natura di alcuna cosa. Noi non abbiamo quindi alcuna idea di ciò che potrebbe significare: concepire che Dio abbia un aspetto; (27) che cioè Dio abbia un aspetto, questo noi non possiamo che immaginarlo.

La contraddizione non può quindi riguardare la ragione o la metafisica, ma solo l'immaginazione o la teologia, perché solo

24 Cfr.TTP40.

25 Cfr. per esempio Deuteronomio 4, 12-19.

26 Cfr. supra, cap. III, § 2.

27 Né possiamo peraltro concepire che Dio non abbia un aspetto, a meno che possa esistere un'idea che, anziché affermare, neghi qualcosa, il che è evidentemente assurdo.

126

nel secondo ambito, e non nel primo, l'idea che Dio abbia un aspetto può avere un contenuto. Ora l'idea che Dio abbia un aspetto può essere teologicamente contraddittoria solo in base a un argomento come il seguente: poiché Mosè riteneva pericoloso vedere il volto di Dio, sarebbe stato contraddittorio che Dio - il quale si rivela all'immaginazione umana «adattandosi» a essa (28) - glielo mostrasse. Dal momento che Mosè credeva che vedere il volto di Dio fosse letale per l'uomo, sarebbe stato contraddittorio che Dio si manifestasse al profeta in quel modo che egli paventava, perché, in tal caso, Dio si sarebbe rivelato urtando l'immaginazione umana anziché assecondandola. In tal senso l'aniconismo - che sembrava costituire un elemento insignificante per l'intelligenza del brano - viene invece a essere recuperato, nella prospettiva però di una lettura eterodossa. Se è privo di senso affermare, in senso metafisico, che Dio non ha un aspetto, non è però privo di senso affermare che Dio non può

manifestarsi in un modo che contrasti con l'immaginazione del profeta: se dunque Dio vuole rivelarsi a Mosè, deve rispettare il pregiudizio aniconistico di Mosè. Un caso piuttosto simile è quello di Adamo: la rivelazione del pericolo rappresentato dall'albero del bene e del male, il cui frutto è velenoso per il corpo umano, non può compiersi da parte di Dio se non in forma omissiva e suscettibile di fraintendimento, perché debole e lacunosa è la capacità di intendere propria del primo uomo. (29)

3. La struttura della Rivelazione

Spinoza usa il termine *revelatio* per denominare tanto le apparizioni divine quanto le profezie. (30) Si tratta di un impiego a nostro avviso pienamente giustificato: in tutto il presente scritto, non abbiamo cessato di sottolineare l'indiscernibilità

28 Oltre al testo poco sopra citato di TTP 171, cfr. a tal proposito TTP 32 e G IV 314 / Ep. LXXV 296, in cui si sostiene che le rivelazioni furono «adattamenti al comprendonio e alle opinioni di quegli uomini ai quali Dio volle rivelare il suo pensiero».

29 Su Adamo cfr. G IV 93-94 / Ep. XIX 111; G II 261 / E4p68sch; TTP 63; TP 41.

30 Cfr. TTP 15.

127

tra la parola divina e la sua ricezione. Presentemente, tuttavia, intendiamo cercare di rintracciare nel discorso spinoziano l'analisi di quell'accezione specifica che il concetto acquista per le religioni positive a partire dalla Rivelazione sinaitica, (31) alla quale Spinoza stesso, d'altronde, riconosce almeno una peculiarità modale: Mosè, infatti, comunicò con Dio «bocca a bocca», cioè in quel modo in cui si svolge un comune colloquio. Pertanto, la Rivelazione presenta uno statuto distinto rispetto al semplice miracolo o prodigio. Il miracolo (o se si preferisce: questa o quella storia biblica) implica sempre il segno; la Rivelazione, viceversa, si svolse in forma affettiva o percettiva. (Ricordiamo che, dal nostro punto di vista, segno e affezione si oppongono più di quanto non siano accomunati). (32) In breve, laddove i miracoli (o le rivelazioni dei profeti diversi da Mosè) si rivolgono a un Dio assente, la Rivelazione ha per oggetto la presenza di Dio. Le rivelazioni dei profeti diversi da Mosè, in quanto implicano segni

veritieri, sono bensì anch'esse delle percezioni; ma sono percezioni siffatte che, da esse, è impossibile dedurre la provenienza attuale del messaggio da Dio. (33) Viceversa, la Rivelazione è una percezione allo stato puro: Mosè udì la voce di Dio, il quale gli si presentò dunque non attraverso segni, ma attraverso affezioni.

In parallelo con le analisi svolte nel primo paragrafo di questo capitolo, dobbiamo dunque domandarci che genere di credenza si riferisca alla Rivelazione, e più specificamente come essa potè essere creduta. Se l'evento è una percezione, come nel caso della Rivelazione, la credenza in esso consiste nella fiducia nella attendibilità del testimone, e anche in tal senso può essere detta «certezza morale». (34) Proprio perché non mescolata a prodigi, la certezza morale è però disadorna e quindi ardua. Come Spinoza mostra, se Dio parla al popolo per bocca di Mosè, è

31 Per riferirci a questo concetto, indichiamo convenzionalmente il termine con la lettera maiuscola, senza per questo voler conferire a questa notazione alcuna valenza assiologica che esuli dal discorso spinoziano.

32 Cfr. supra, cap. III, § 3.

33 Cfr. supra, cap. III, § 5.

34 Cfr. TTP30.

128

difficile che il popolo intenda che a parlare è Dio e non Mosè. (35) D'altro canto, che la Rivelazione sia stata accolta con immaginazione certa (36) è un fatto: come il Deuteronomio racconta, Dio parlò agli Israeliti «faccia a faccia». La Rivelazione fu dunque accolta con immaginazione certa dal popolo d'Israele, aprendo così l'epoca della religione, che non si sarebbe poi mai più chiusa. Per comprendere il fondamento di questa credenza, dobbiamo soffermarci sulla struttura della Rivelazione: e, in base ai principi della eterodossia gnoseologica spinoziana, abbiamo forse gli strumenti necessari per farlo. Considereremo il problema con solo riferimento alla rivelazione attraverso la parola; considerazioni identiche, mutate le cose da mutare, valgono con riferimento alla rivelazione di Dio secondo figure. Se Dio parlasse a uomini privi di fede, ciò significherebbe che Dio parla a uomini che si fingono che Dio parli, cioè per esempio sognano Dio parlare, nel qual caso è impossibile che Dio parli loro. Pertanto, Dio non può parlare se non agli uomini che non fingono che parli, ossia agli

uomini di fede, (37) i quali sono dunque i soli che lo odano. Dio quindi non parlerebbe, a meno che esistessero uomini di fede, perché parlerebbe altrimenti senza essere udito, il che è assurdo. (38) Poiché abbiamo assunto - in conformità alla Scrittura - che la Rivelazione si sia svolta attraverso la voce, questo significa che Dio non si sarebbe rivelato, a meno che esistessero uomini di fede: «Dio si rivela» ed «esistono uomini di fede» sono dunque enunciati di identico significato. Come di consueto, Spinoza non offre allo scettico alcuna ragione per fondare il primo enunciato sul secondo, né lascia al fedele alcuna speranza di fondare il secondo sul primo.

La struttura della Rivelazione dà risposta anche al problema della sua ricezione. Se essa potè essere creduta, fu per la

35 Cfr. TTP 18-19.

36 L'attribuzione del carattere di certezza alla rivelazione addirittura apre il Trattato teologico-politico: «Profezia o rivelazione è la conoscenza certa, rivelata da Dio agli uomini, di qualcosa» (TTP 15).

37 La certezza dei profeti, infatti, si fondava prima che su ogni altra cosa sul fatto che essi «avevano l'animo incline soltanto all'equità e al bene» (TTP 31).

38 Cfr. supra, cap. III, § 2.

129

stessa ragione per cui potè attuarsi, ossia perché fu rivolta a coloro i quali immaginarono la presenza di Dio e l'elezione di Israele «con molta certezza»: non cioè attraverso divinazioni o pratiche superstiziose, ma con la sincera fede dell'animo, che è inossidabile all'inganno, (39) e con un comportamento improntato alla legge divina. (40) L'immaginazione che si riferisce alla Rivelazione, per essere certa come fu, non può quindi che essere quella dei pii, (41) cioè non può significare nient'altro che l'amore rivolto a Dio: l'accento spinoziano è posto esclusivamente sulla pietas del ricettore, e non sulla sua intelligenza. (42) Di qui due conseguenze, strutturale l'una, filosofica l'altra. In primo luogo, in quanto della Rivelazione vi fu immaginazione certa, dobbiamo pensare che la sua struttura implichi un'identità non a due, ma a tre termini. Se alla Rivelazione è sufficiente che esistano uomini di fede e se tuttavia costoro, i quali sono in grado di udire la parola divina, non sono in grado di trasmetterla, allora essi intendono qualcosa che dagli altri uomini non può essere inteso, il che rende

esoterica - e quindi falsa - l'intera Rivelazione. È necessario quindi che i recettori della parola divina, cioè i profeti, posseggano un'autorità morale sufficiente a veicolare il contenuto della Rivelazione: bisogna cioè che il popolo sia consensualmente sottomesso alle proprie guide, ossia che il processo di

39 Cfr. TTP 31: «Dio, infatti, non inganna mai i pii e gli eletti [...]. Infatti, pur avendo Dio decretato di ingannare Achab per mezzo dei profeti, si servì però soltanto di falsi profeti, mentre all'uomo pio rivelò la cosa come essa era e non gli proibì di predire cose vere».

40 La legge divina è «universale, cioè comune a tutti gli uomini» (cfr. TTP 61), e coincide essenzialmente con l'amore di Dio.

41 Cfr. anche TTP 55-56.

42 M. Mendelssohn, *Jerusalem* (1783); tr. it. a cura di G. Auletta, *Jerusalem ovvero sul potere religioso e il giudaismo*, Guida, Napoli 1990, pp. 113-114 riprenderà alla lettera il problema posto da Spinoza, risolvendolo però in modo assai diverso: «Chi infatti doveva venir convinto di eterne dottrine salvifiche da quella voce tonante e dallo squillo delle trombe? Sicuramente non l'uomo animalesco, privo di intellesione, che dalla sua propria riflessione non era stato ancora condotto a capire l'esistenza di un Essere invisibile che governa il mondo visibile. [...] Chi non sapeva questo, chi non era permeato di queste verità indispensabili per la felicità umana, e senza questa preparazione fosse salito sulla montagna sacra, costui avrebbe potuto venir sì sconvolto e schiacciato da quei grandi prodigi, ma essi non gli avrebbero insegnato assolutamente nulla».

130

irreggimentazione sociale che sottende la costruzione di una nazione si sia già ampiamente svolto. Tutt'uno sono quindi non solo la Rivelazione e il ruolo dei profeti, bensì la Rivelazione, l'immaginazione dei profeti e la nazione ebraica; tutt'uno, in una parola, sono la Rivelazione e l'elezione. Ma poiché l'elezione è un fenomeno circostanziato⁴³, valevole solo in rapporto al corpo individuale o sociale cui è riferita e la cui legislazione non sopravvive a tale corpo, (44) la Rivelazione non può che oltrepassare la stessa storia nazionale ebraica, venendo dunque a coincidere con l'intero ciclo testamentario, che proprio per questo deve essere pensato come unitario e omogeneo.

La seconda conseguenza è quindi che la Rivelazione non soltanto non fu, evidentemente, un evento soprannaturale, (45) ma neppure fu qualcosa dell'ordine dell'evento: essa fu un'epoca piuttosto che un fatto o una serie di fatti. Ma poiché ogni epoca declina e trapassa, l'esigenza di mantenere la Rivelazione nella sua verità (cioè l'esigenza di giustificare la certezza dell'immaginazione che le si riferisce) non sembra poter essere soddisfatta se non ipostatizzando uno spirito della Rivelazione, cioè il permanere transepocale dell'amore degli uomini verso Dio; e Spinoza stesso, per un certo aspetto, si esprime positivamente su questo punto. (46) Con questa progressiva astrazione, tuttavia, non rischiamo di trasformare la Rivelazione in un vacuo (e perfettamente dogmatico) innatismo del sentimento religioso? Nei prossimi, conclusivi paragrafi cerchiamo di mostrare perché così non sia. In generale, crediamo che, nonostante le apparenze, lo spinozismo non abbia mai offerto una facile ospitalità al concetto di Dio nella mente; e quindi crediamo che la necessità di universalizzare il significato della religione debba essere ben distinta dalla postulazione di una pre-

43 Cfr. TTP50.

44 Cfr. TTP 72: «Non c'è dubbio perciò che i Giudei, fin dalla scomparsa dello Stato, non siano tenuti all'osservanza della Legge di Mosè più di quanto non lo fossero prima che incominciasse la loro società e il loro Stato».

45 Con particolare nettezza sottolinea questo punto G. Di Luca, *Critica della Religione in Spinoza*, Japadre, L'Aquila 1982, p. 8 e passim.

46 Cfr. in particolare TTP 162, ove viene ricapitolato il senso della «legge divina», «ossia la religione universale a tutto il genere umano o cattolica». (L'aggettivo *catholicus* è usato da Spinoza, naturalmente, in senso esclusivamente etimologico.)

131

tesa religione formale, intesa come fondamento trascendentale delle religioni positive o addirittura come falda originaria della religiosità in generale. (47) Più in particolare, crediamo dunque che le ragioni che ci conducono a individuare il senso della Rivelazione nella continuità testamentaria non ci costringano, anche, a postulare una continuità spirituale testamentaria.

4. L'illusione deistica

Abbiamo già specificato che cosa intendiamo per deismo: (48) non semplicemente la concezione di un Dio impersonale, bensì l'intero apparato logico-teoretico che suffraga i tentativi della filosofia tradizionale di concepire Dio. Il deismo, per come noi lo intendiamo, è precisamente la componente razionale della teologia; per «illusione deistica» intendiamo dunque anzitutto ciò che, nel secondo paragrafo di questo capitolo, abbiamo indicato come fallacia metafisica applicata alla teologia. Ortodosso è per noi, come già mostravamo, precisamente lo Spinoza che fa valere ragioni metafisiche in teologia; eterodosso è invece lo Spinoza che si accorge dell'insensatezza di un simile cimento. L'eterodossia di Spinoza coincide, forse paradossalmente, con il suo trattamento risolutamente antimetafisico del concetto di Rivelazione, per come nel precedente paragrafo abbiamo tentato di descriverlo. Abbiamo dunque due terne di concetti contrapposti: deismo - applicazione della metafisica in teologia - ortodossia razionalistica da un lato; critica del deismo (49) - dimostrazione dell'ossimo-

47 D'altra parte, ci pare insostenibile anche un secondo senso in cui la religione universale potrebbe essere intesa: quel senso cioè per cui essa, in quanto contrapposta alla religione mosaica della legge, verrebbe implicitamente o esplicitamente a identificarsi con il cristianesimo. Come mostra AMOROSO, *Scintille ebraiche*, cit., segnatamente pp. 25, 33 e 38, il bersaglio dell'«ermeneutica "marrana"» di Spinoza, perlopiù rivolta all'ebraismo, può essere riconosciuto non di rado proprio nella religione cristiana, e ciò in almeno tre sensi: in quanto il filosofo prudentemente evitò di renderla oggetto di un attacco diretto; in quanto la nozione spinoziana di fede «sembra ridimensionare le simpatie di Spinoza per Paolo»; in quanto, infine, l'ammirazione di Spinoza per Cristo non implica affatto un accoglimento della sua dottrina.

48 Cfr. supra, cap. IV, nota 3.

49 Per quanto la specificità della nostra accezione di deismo renda questo con-

132

ro concernente l'applicazione della metafisica in teologia - eterodossia razionalistica dall'altro lato.

L'obiezione più ovvia alla quale queste idee potrebbero andare incontro è che il capolavoro spinoziano, l'Etica, sembra per più aspetti imparentato con la teologia razionale, e che la concezione spinoziana di Dio è appunto quella propria «dei filosofi». Abbiamo già parzialmente contestato questo punto, (50) ma è utile riprenderlo con maggiore dettaglio. Naturalmente, non possiamo qui ricostruire le ragioni profonde che consentono all'Etica, e in particolare alla sua prima parte, di sfuggire alla logica della teologia razionale. Ci limiteremo a un solo segmento di discussione, che ci pare tuttavia probante: la prima dimostrazione dell'esistenza di Dio contenuta nel De Deo non è assimilabile alle prove «ontologiche» tradizionali se non per l'aspetto che fa sia di queste che di quella delle argomentazioni condotte a priori: sia le prove tradizionali che la prova spinoziana presuppongono che dal concetto di Dio, dal quale muovono, sia possibile dedurre l'esistenza. Ma in Spinoza, a differenza di quanto accada nella teologia razionale, si pone il problema di verificare se esista qualcosa come un concetto di Dio, cioè se «Dio» sia qualcosa di più che un nome presente nel linguaggio: scoglio, questo, che la teologia razionale aggira fin troppo disinvoltamente, anche quando sembra intenzionata ad affrontarlo. (51) Ora, la ragione per cui Spinoza dimostra che esiste, nel pensiero, un concetto di Dio segue direttamente dalla dimostrazione del fatto che noi ci riferiamo a qualcosa quando concepiamo Dio; e questa dimostrazione, a propria volta, dipende dal fatto che la definizione nominale di Dio come ente assolutamen-

cetto ovviamente irreperibile nel testo spinoziano, resta a nostro avviso significativo che Spinoza faccia riferimento, sia pure in un contesto difensivo come G IV 220 / Ep. XLIII 211, alla «pessima causa dei deisti».

50 Cfr. supra, cap. IV, § 1.

51 Cfr. per esempio ANSELMO d'Aosta, Proslogion; tr. it. a cura di G. Zuanazzi, La Scuola, Brescia 1993, pp. 78-79: «Lo stolto ha detto nel suo cuore: Dio non esiste [...]. Ma certamente quel medesimo stolto, quando ode quel che dico, "qualcosa di cui niente si può pensare di maggiore", intende quel che ode, e ciò che intende è nel suo intelletto, anche se non intende che quella cosa esiste». Anselmo tratta dunque il significato nominale come se fosse un significato reale, ossia un contenuto mentale.

te infinito trova una esposizione reale nell'idea di una sostanza dotata di infiniti attributi. (52) In altri termini, Spinoza fa tutto meno che «cominciare con Dio». Dio è un ente postulato, e la sua definizione è un geroglifico: di essa, in partenza, ignoriamo addirittura se abbia un contenuto, ossia un valore che non sia meramente lessicale. La dimostrazione del fatto che tale definizione ha un contenuto proviene solo dalla legittimità di concepire una sostanza dotata di infiniti attributi. (53) Lontanissimo dal far leva sul preteso innatismo dell'idea di Dio nella mente, Spinoza dimostra che esiste nel pensiero - e quindi nella stessa mente - un contenuto per tale idea, la quale dunque non è una finzione. Siamo con ciò agli antipodi da ogni ottimismo gnoseologico, e in particolare siamo agli antipodi dalla teologia razionale di derivazione anselmiano-cartesiana.

Se qualcosa è presente nella nostra mente a titolo di idea, quel qualcosa esiste: (54) ma le condizioni per affermare che qualcosa è presente nella nostra mente come idea sono per Spinoza ben più onerose di quelle richieste dalla filosofia tradizionale. La maggior parte delle cose che noi chiamiamo «idee» non sono infatti che criteri per organizzare la realtà, oppure finzioni intellettuali utili a intenderla, (55) le quali - il caso delle matematiche e della stessa geometria è esemplare - costituiscono bensì stru-

52 Su questi temi cfr. in particolare DELEUZE, Spinoza e il problema dell'espressione, cit., pp. 15-16 e 56.

53 In base a G II 52 / Elp10: «È [...] ben lungi dall'essere assurdo attribuire più attributi a una sola sostanza; che anzi in natura niente è più chiaro di ciò, che ogni ente vada concepito sotto qualche attributo, e che quanta più realtà o essere abbia, tanti più attributi abbia».

54 In verità, la teologia razionale non coglie neppure questo punto. Cfr. per esempio Anselmo, Proslogion, cit., p. 79: «Altro è infatti che una cosa sia nell'intelletto, altro intendere che quella cosa esista». Si deve viceversa sostenere che o il darsi dell'idea nel pensiero consiste per l'appunto nell'intendere e dimostrare che la cosa esiste, oppure nessuna dimostrazione di esistenza è possibile. La teologia razionale non afferra cioè l'aspetto per cui la sussistenza del concetto dimostra l'esistenza della cosa immediatamente, e non per una ragione ulteriore quale l'eminenza del contenuto del concetto: data l'idea, non può non

essere data anche la cosa (il che vale dunque tanto per Dio quanto per il più umile degli enti).

55 La connessione tra intelletto e finzione non deve sorprendere; Spinoza stesso la considera anzi come una parte del metodo: cfr. segnatamente G II23-24 / TIE 63.

134

menti utilissimi per dedurre le idee nell'ordine dovuto, ma non possono essere scambiate per enti reali, (56) né per idee dotate di contenuto reale. Parallelamente, la maggior parte degli attributi con cui «i filosofi» sono soliti definire l'essenza di Dio non hanno con questa niente da spartire. Nella migliore delle ipotesi, il deismo così inteso coglie la verità su Dio, ma non coglie la verità di Dio. (57) La prospettiva dell'Etica articola quella del Breve trattato senza tradirla: il fatto che sia solo sul fondamento della possibilità di una sostanza a più attributi che l'idea di Dio in noi è dimostrata essere dotata di contenuto altro non significa che l'approfondimento dell'idea centrale dell'opera giovanile, secondo cui l'intelletto non può che riflettere passivamente la realtà, (58) laddove la teologia razionale pretende che le «idee» siano delle anticipazioni di ciò che nella realtà è dato.

5. Fecondità ed equivocità del teismo

Denunciare l'illusione deistica significa implicitamente affermare lo strettissimo rapporto tra Etica e Trattato teologico-politico. Tutto ciò che precede ha offerto la materia per questo confronto, che tuttavia non poteva presentarsi se non in fine di libro. Per prima cosa, riepiloghiamo dunque in che consista il nucleo di questo materiale. Lo Spinoza esegeta eterodosso afferma che, in rapporto alla religione, la ragione non ha nulla da in-

56 Cfr. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza*, cit., p. 74: «Spinoza non crede ad un mondo platonico di enti matematici che sussistano fuori dal tempo: ciò che esiste realmente sono i corpi triangolari o rotondi e i gruppi di oggetti più o meno numerosi, ma non i triangoli, i cerchi o i numeri».

57 I «filosofi», scrive Spinoza, «hanno definito Dio un Essere esistente da se stesso, causa di tutte le cose, onnisciente, onnipotente, eterno, semplice, infinito, sommo bene, d'infinita misericordia ecc. [...] Non vediamo che in questa [definizione] essi ci diano degli attributi per

mezzo dei quali la cosa (Dio) sia conosciuta in ciò che è, ma solo alcune proprietà, che appartengono bensì a una cosa, ma non spiegano mai ciò che essa è » (KV32).

58 Cfr. KV 74: «l'intendere (sebbene la parola suoni altrimenti) è un semplice o puro patire»; e KV 78: «l'intendere è una pura passione, cioè una percezione nella mente dell'essenza e dell'esistenza delle cose; sicché non siamo mai noi quelli che affermano o negano alcunché della cosa, ma la cosa stessa è ciò che di sé afferma o nega alcunché in noi».

135

vestigare né da conoscere. Lo Spinoza eretico afferma che la Scrittura non ha un contenuto veritativo proprio. Lo Spinoza critico della teologia afferma che non esiste una teologia razionale. La ragione profonda per cui tra teologia e filosofia non si dà punto di contatto è infine proprio quest'ultima: che non si dà, tra filosofia e teofania (cioè teologia intesa esclusivamente come storia della rivelazione), quell'ambito intermedio che sarebbe tradizionalmente occupato dalla teologia razionale. L'esito che consegue da questa nuova dislocazione dei termini in gioco è tanto paradossale quanto cogente: se la teologia (intesa appunto come teofania) non ha un contenuto proprio, allora essa non può trovare un contenuto che nella filosofia. Ciò non contraddice in alcun modo la separazione radicale tra religione e filosofia, ma al contrario ne costituisce a nostro avviso l'esito più coerente. La non-comunicanza tra due termini, in Spinoza, implica sempre un rapporto tra espressione e contenuto: così è, per esempio, nel caso più noto del rapporto tra mente e corpo, la cui reciproca estraneità non impedisce, ma anzi rende necessario, che il secondo costituisca per l'appunto l'oggetto ovvero il contenuto della prima. (59) Per quanto ciò possa essere sorprendente, dobbiamo dunque affermare che la teologia non può riferirsi (suo malgrado, e perlopiù del tutto inconsapevolmente) che alla Sostanza che consta di infiniti attributi, ognuno dei quali esprime eterna e infinita essenza. La Scrittura non può che essere il poema di cui l'*Ethica* ordine geometrico demonstrata costituisce il significato o la parafrasi.

Che, secondo Spinoza, i profeti non possano aver inteso altro Dio che quello dell'*Etica*, solo concependolo con l'immaginazione piuttosto che con l'intelletto, non sembra cosa revocabile in dubbio, sia perché Spinoza stesso lo afferma dove meno ce lo aspetteremmo se valesse

l'ipotesi che egli stia parlando di Dio in due sensi diversi, ossia nello stesso libro geometrico, (60) sia

59 Cfr. G II 96 / E2pl3. Usiamo l'esempio della mente e del corpo solo per dare un'idea approssimativa di ciò che intendiamo asserire. Il rapporto tra teologia e filosofia è infatti rapporto tra un'espressione e un contenuto, ma, a differenza di quanto valga nel caso della mente e del corpo, l'espressione non è un'idea, bensì un segno o un significante.

60 Cfr. G II 90 / E2p7sch.

136

soprattutto perché non si saprebbe che cosa potrebbe significare, dal suo punto di vista, intendere o immaginare un Dio diverso da quello che produce il mondo in sé e non fuori di sé. (61) Né ha la minima importanza il fatto che il fedele di una qualche religione monoteistica neppure sospetti di essere uno spinozista: il problema è strutturale, non psicologico. Fino a che punto, inoltre, questa soluzione non sia ancillare per la religione è dimostrato dalla reciproca dell'asserto che la esprime. Se infatti si accetta la tesi secondo cui immaginare Dio significa immaginare il Dio-Natura, se ne deve paradossalmente quanto inevitabilmente concludere che il Dio-Natura è un Dio che si rivela. Né si può mitigare questo asserto con un qualche ricorso al panteismo spinoziano, consentendo che, ogni cosa essendo in esso, ogni cosa «riveli» Dio. Crediamo peraltro che questo non sia neppure vero: nessuna cosa singolare e finita potrebbe mai rivelare Dio, dal momento che ciò significherebbe rovesciare - come Spinoza mostra confutando in altro modo l'illusione antropocentrica (62) - l'intero ordine della natura. (63) Se dunque affermiamo che il Dio-Natura è un Dio rivelantesi, affermiamo questo in senso letterale, ossia nello stesso senso in cui, in tutto il presente scritto, è stato inteso il concetto di rivelazione.

La lotta contro l'antropomorfismo non è una prerogativa del solo Spinoza: in linea di principio, cioè fatte salve le diverse stagioni politiche, anche le dottrine delle religioni monoteistiche la fanno propria. Ora il fedele di una qualsiasi religione monoteistica sarà disposto ad ammettere che egli immagina Dio in

61 Spinoza è umile quando, pur nell'ira (cfr. G IV 320 / Ep. LXXVI299), afferma che la sua filosofia non è la migliore, ma è quella vera: intende infatti dire che la sua filosofia non è sua, ma delle cose

stesse; e che dunque ciascuno gli darebbe ragione, se appena badasse alle cose anziché alle parole.

62 Cfr. G II 212 / E4p4: «Non può avvenire che l'uomo non sia una parte della natura, e che non possa patire mutamenti oltre quelli che possono essere intesi attraverso la sua sola natura, e dei quali egli è causa adeguata».

63 La dimostrazione di E4p4 fa leva sul fatto che, se la proposizione non valesse, l'uomo (per G II 145 / E3p4 o G II 146 / E3p6) non potrebbe perire; il che, non potendo derivare (per G II 212 / E4p3) dalla stessa potenza dell'uomo, dovrebbe derivare dalla potenza di Dio; ciò che richiederebbe di pensare (per G II 65 / Elp21) che l'uomo sia un modo infinito, cioè una diretta conseguenza della natura divina, che come tale consentirebbe di dedurre l'intero ordine della natura.

137

modo antropomorfo, se con ciò gli si vorrà rimproverare che ne immagina in modo antropomorfo la persona. Ma quando Spinoza afferma che gli uomini sogliono rappresentarsi Dio in modo antropomorfo, egli naturalmente non intende dire che essi sono soliti rappresentarsi in modo antropomorfo la persona divina, bensì, assai più radicalmente, che la persona divina stessa è un antropomorfismo, cioè che la persona divina stessa è un'immagine di Dio (e non certo un suo attributo). (64) Se, convenzionalmente, chiamiamo «Dio teistico» l'oggetto di una religione monoteistica, dovremo dunque concluderne che quello teistico, per Spinoza, è un Dio rivelante piuttosto che rivelato. Più precisamente ancora, il Dio teistico in nulla si distingue dall'evento di rivelazione del Dio-Natura: proprio per questo non si può dire che esso sia falso. L'illusione religiosa consiste nello scambiare l'immagine per l'oggetto: ma poiché l'immagine è vera, questa illusione è assai diversa da quella propria della superstizione (che si rivolge, invece, a immagini false o a segni non veridici). Un primo aspetto del problema è quindi il seguente: il Dio cosiddetto rivelato deve essere pensato invece come Dio rivelante, e la sua persona deve essere concepita non come sostanza, ma come immagine del Dio-Sostanza. È, questo, il primo senso in cui si può parlare di un'estetica del Dio-Natura: loro malgrado, le religioni note non hanno per oggetto Dio, ma le sue vere forme o immagini, le quali compongono il campo estetico della Sostanza, la sfera cioè della sua apparenza iconica, semiotica e affettiva.

Nella elaborazione di un'immagine vera di Dio, ha un ruolo essenziale il passaggio dalla monolatria al monoteismo, (65) che nella religione ebraica si compie con Mosè. (66) Prima di Abramo, le proprietà divine erano ignote; ma, ancora con Abramo, non si può dire che sia determinato in maniera definitiva il riferimento

64 Come invece sostenuto, sia pure in una deliberata divagazione «spinozista», da S. Ben-Chorin, *Jüdischer Glaube*, 1979 2; tr. it. di G. Lustig, *La fede ebraica. Lineamenti di una teologia dell'ebraismo sulla base del credo di Maimonide. Lezioni tenute presso l'Università di Tubinga*, a cura di M. Loewy, il melangolo, Genova 1997, p. 39.

65 Cfr. op. cit., p. 61.

66 Spinoza non esita a riconoscere la esclusività del caso di Mosè anche in questo senso: cfr. TTP 17.

138

di Dio. Abramo stesso non sa «raccontar nulla di Dio», talché quelli che egli ammaestra non sanno bene a chi rivolgere le loro preghiere, a chi indirizzare le loro suppliche, per tacere del fatto che se esso è l'Unico, cadere in disgrazia di fronte a Dio significa sprofondare nell'abbandono totale. (67) È insomma solo con Mosè che si apre la possibilità di riferirsi univocamente e definitivamente a quello che è il Dio di Israele; in tal senso, la Rivelazione a Israele altro non costituisce se non un'enunciazione pragmatica, attraverso la quale si esprime il monito a individuare in Mosè il vero profeta, e si riconosce nella nazione ebraica la vera depositaria del patto protostorico abramitico. (68) La rivelazione vera può dunque avere per destinatario solo un profeta che riconosca l'autorità di Mosè o si ispiri alla tradizione cui egli diede origine; (69) in questa prospettiva, si chiarisce anche la totale omogeneità ermeneutica che Spinoza rileva tra Vecchio e Nuovo Testamento. (70) L'importanza del monoteismo non consiste dunque nel fatto che esso si approssimi in qualche modo alla vera unicità divina, con la quale non ha nulla da spartire; (71) consiste invece nel fatto che, con esso, la fissazione del riferimento del Dio teistico può dirsi conclusa. Questo processo è fondamentale, perché consiste nella rivelazione stessa: non è il Dio del monoteismo a rivelarsi, ma viceversa, in quanto il concetto di Dio abbia raggiunto il piano del monoteismo, in tanto si dà Rivelazione. La Rivelazione è il raggiungimento della forma, e non la

manifestazione di una forma già raggiunta. Da ciò deriva un secondo aspetto dell'estetica del Dio-Natura, che in parte ab-

67 Cfr. Th. Mann, *Der junge Joseph*, 1934; tr. it. di B. Arzeni, *Il giovane Giuseppe*, Mondadori, Milano 1981, p. 38.

68 Sul notevolissimo problema (anche filosofico) della traduzione del cosiddetto *Shema' Yisrael* [«Ascolta Israele!»], con cui (in Deuteronomio 6, 4) si svolge la Rivelazione di Dio agli Ebrei, cfr. BEN-CHORIN, *La fede ebraica*, cit., pp. 55-58.

69 In questa misura, anche le rivelazioni avute in sogno possono essere vere, purché appunto riguardino un profeta appartenente alla tradizione mosaica. Sul problema della distinzione tra «vero» e «falso» profeta cfr. S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Ecriture*, P.U.F., Paris 1965, p. 76.

70 Cfr. ITP 163.

71 Cfr. in particolare G IV 240 / Ep. L 225: «È certo che colui il quale chiama Dio uno o unico, non ha di Dio un'idea vera, e ne parla impropriamente».

139

biamo già toccato. (72) La figurazione o rivelazione della Sostanza non può essere intesa in alcun modo come Vassunzione di una forma, immagine o figura. La Sostanza non assume una figura per rivelarsi, bensì il suo rivelarsi è precisamente tutt'uno con il suo manifestare una forma. Non dobbiamo assolutamente pensare che il Dio-Sostanza si rivesta di una forma e in tal modo appaia. Questo sì sarebbe del tutto impossibile, che il Dio-Natura assumesse una forma per poi calarsi nella storia, ossia che, alla vera natura di Dio, si sovrapponesse uno strato esteriore, quello cioè conosciuto dalle religioni positive. Si dirà invece che il manifestare la Sostanza una forma è il suo rivelarsi all'immaginazione, ossia nella storia umana. Il Dio teistico non è falso, cioè la Rivelazione non è una finzione, proprio perché l'uno e l'altra, che sono una medesima cosa, costituiscono le immagini del Dio-Natura. Invero, di queste infinite immagini esistono storicamente ben pochi esemplari: quelli che costituiscono l'oggetto delle religioni monoteistiche (sebbene Spinoza consideri l'islamismo ora con pregiudizio, (73) ora con sincero biasimo, (74) dimostrandosi in ogni caso conformisticamente allineato con la coscienza generale della sua epoca - e non solo della sua -, o, più semplicemente, timoroso di essere

sospettato di non esserlo). (75) Ciò che, nella filiazione monoteistica, può volta per volta essere modificato è di scarsa importanza: non è lo «spirito» dei due Testamenti a costituire la parola divina, ma è piuttosto la loro unità storico-ermeneutica. Per questa ragione, alla domanda che ci eravamo posti in calce al penultimo paragrafo - se, cioè, la necessità di estendere il concetto di Rivelazione fino a identificarla con la pura e semplice idea dell'amore rivolto dagli uomini a Dio non conduca facilmente a interpretare la religione come un mero simbolo spirituale - la filo-

72 Cfr. supra, § 2.

73 Cfr. per esempio TTP 79: «Sicché, se uno legge le storie della Sacra Scrittura e presta loro fede in tutto, ma non fa attenzione alla dottrina contenuta in tali storie e non corregge la propria vita, è come se leggesse il Corano o i lavori teatrali dei poeti, o tutt'al più le comuni cronache, con quell'attenzione che è usuale nel volgo».

74 Cfr. GIV322/Ep.LXXVI301.

75 Cfr. GIV225/Ep.XLIII215.

140

sofia spinoziana può dare una risposta negativa. Quand'anche i profeti non avessero fatto altro che opinare su Dio, essi avrebbero nondimeno opinato riferendosi al Dio rivelato a Mosè, il quale a propria volta è il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe. È quindi una continuità ermeneutica a rendere verace la parola divina contenuta nella Bibbia. (76) Non la dottrina, ma la conservazione di un riferimento costante - la certezza di riferirsi a un medesimo Dio - rende certa la Scrittura.

Ecco dunque il paradosso estremo, che costituisce il terzo e ultimo aspetto dell'estetica del Dio-Natura: proprio perché i profeti non furono filosofi, essi poterono fare in modo che la catena della tradizione non si spezzasse; e proprio per questo la Rivelazione può essere detta vera. Se la Rivelazione è vera, la ragione è estetica piuttosto che logica: perché estetica (cioè sapienziale ma non intellettuale, savia ma non dotta, simbolica ma non dottrinale, immaginosa ma non creativa) fu la tradizione che la ereditò. Lo stesso singolo tema della fissazione e della conservazione del riferimento è un tema estetico, non logico, (77) implicante inoltre una continuità che si potrebbe definire battesimale (78) piuttosto che spirituale. Tutto ciò conferma, peraltro, il pensiero generale di Spinoza: l'applicazione della ragione alla religione non può

che essere dannosa per entrambe; (79) le volte che i filosofi hanno tentato di pensare Dio, sono andati incontro a fallimenti tanto inesorabili quanto motivati dal genere di impostazione assunta (e cioè dal fatto di non essere riusciti a vedere un'alternativa possibile oltre il deismo e il teismo).

Con ciò possiamo concludere: giunti sulla soglia della So-

76 Cfr. in proposito le autonome tesi di Di Vona, Baruch Spinoza, cit., pp. 126-128 e, per contro, M. CHAMLA, Spinoza e il concetto della «tradizione ebraica», Angeli, Milano 1996, pp. 98-99.

77 Cfr. M. FERRARIS, Estetica sperimentale, in Aa.Vv., L'altra estetica, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Einaudi, Torino 2001, pp. 38-39.

78 Per esempio, nel senso in cui S. Kripke, Naming and Necessity, 1980 2; tr. it. di M. Santambrogio, Nome e necessità, Bollati Boringhieri, Torino 1999, pp. 89-90 propone l'immagine della «catena di comunicazione» attraverso cui il riferimento di un nome giunge al parlante. Non è un caso se l'intera teoria del riferimento di Kripke sia una sorta di riscossa dell'ontologia contro il logicismo della semantica classica.

79 Cfr. TTP180.

141

stanza, non ci spingeremo oltre. Martin Heidegger affermò una volta che, se mai avesse inteso scrivere una teologia, la parola «essere» non avrebbe dovuto comparirvi in alcun luogo. (80) Noi ci troviamo in una situazione analoga a quella di Heidegger in questo più modesto senso: che, se dovessimo muovere oltre la soglia del Dio-Sostanza per penetrarne la natura, dovremmo deporre tutti i concetti fin qui inanellati e ripartire da un linguaggio completamente diverso; il che significherebbe incorporare in un libro un altro libro, tutto diverso dal primo.

80 Cfr. M. HEIDEGGER, Zürcher Seminar (1951); tr. it. di M. Bonola, Seminari, a cura di E. Volpi, Adelphi, Milano 1992, p. 207.

143

INDICE

Avvertenza	9
Introduzione	11
Capitolo Primo	
L'ANALISI DEL BONUM COME INTRODUZIONE AL PROBLEMA ESTETICO IN SPINOZA	
1. Estetica del solletico	15
2. Ordine e bellezza	18
3. L'equivoco ontologico	25
4. Etica dell'esteriorità	31
5. Un'etica al di là del soggetto e dell'oggetto	34
6. Alcune conclusioni	40
Capitolo Secondo LA CONCEZIONE SPINOZIANA DEL PULCHRUM	
1. Dall'etica all'estetica	43
2. Indagini su una bella mano	46
3. Titillatio. Riesame dell'«estetica del solletico»	51
4. Admiratio	56
5. Bellezza e forma. Un'illazione	60
6. Bellezza e libidine	65
Capitolo Terzo IMAGINATIO. UN PROSPETTO	
1. Cartesio e Spinoza	71
2. Dottrina dell'affezione	73
144	
3. Immaginazione dell'assente	78
4. Segni non veritieri	84
5. Significato e percezione	88
Capitolo Quarto ETERODOSSIA ED ERESIA	
1. Spinoza bifronte	93
2. Il problema della volontà divina	99
3. Epistemologia eterodossa	102
4. Spinoza «indeterminista»	107
5. Miracolo, testo, storicità	112
Capitolo Quinto ESTETICA DEL DIO-NATURA	
1. Dogmi e credenze	119
2. Sull'uso della ragione in teologia	123
3. La struttura della Rivelazione	126
4. L'illusione deistica	131
5. Fecondità ed equivocità del teismo	134

Finito di stampare nel mese di novembre 2005
in Pisa dalle EDIZIONI ETS
Piazza Carrara, 16-19,1-56126 Pisa
info@edizioniets .com
www.edizioniets.com

GILLES DELEUZE. Questa vita frugale e senza proprietà, minacciata dalla malattia, questo corpo magro, debole, questo viso ovale e bruno con due sorprendenti occhi neri - come spiegare l'impressione che danno di essere percorsi dalla Vita stessa, di avere una potenza identica alla Vita? In tutto il suo modo di vivere come di pensare Spinoza eleva un'immagine di vita positiva, affermativa, contro i simulacri di cui gli uomini si accontentano. Non solo se ne contentano: ma l'uomo che ha in odio la vita, che se ne vergogna, l'uomo dell'autodistruzione che moltiplica i culti della morte, che fonda la sacra unione del tiranno con lo schiavo, il prete, il giudice e il guerriero, sono sempre impegnati a perseguitare la vita, a farla morire a fuoco rapido o lento, a mascherarla o a soffocarla con leggi, proprietà, doveri, autorità: ecco ciò che Spinoza diagnostica nel mondo, questo tradimento dell'universo e dell'uomo.

In copertina: Rembrandt e bottega, David suona l'arpa davanti a Saul, 1656.